NATURALEZA Y GRACIA

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 1 2004
THEOLOGICAL SEMINARY

Sumario

(Sigue en la cubierta interior)

BX
3101
.N3
v.8:2

Vol 8 1961 Fasc. 2

chard: *Biologie et Morale* (P. Torralba), p. 312-313.—G. A. Wetter: *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion* (P. Torralba), p. 313-314.—H. Margenau: *Thomas and the Phycies of 1958: a confrontation* (P. Torralba), p. 314.—A. Fritz: *Cohetes y satélites artificiales* (P. Torralba), p. 315-316).—F. H Drinkwater: *Historietas catequísticas* (P. Torralba), p. 316.—Ch. Moeller: *Literatura del siglo XX y Cristianismo. IV: La esperanza en Dios nuestro Padre* (P. Sotiello), p. 317-318.—H. Ürs von Balthasar: *El cristiano y la angustia* (P. Sotiello), p. 319-320.—H. Urs von Balthasar: *El problema de Dios en el hombre actual* (P. Sotiello), p. 320-323.—R. Guardini: *La esencia de la obra de arte* (P. Sotiello), p. 323-324.—K. Rahner: *Geist in Welt. Zur Metaph. der endlichen Erkenntnis bei Thomas v. Aquin.* (P. Ventosa), p .324-325. Masseron M.-Habig: *The Franciscans. S. Francis of Assisi and His Three Orders* (P. Ventosa), p. 326.—A. Engemann: *Das Neue Lied* (P. Ventosa), p. 327.—Apolinaire de Saint Renan: *Miettes Franciscaines* (P. Ventosa), p. 327-328.—X. X. X.: *San Lorenzo da Brindisi Dottore de la Chiesa* (P. Ventosa), p. 328-329.—J. de Giano Th. E'ccleston-Salimbene d Adam: *Sur les routes d'Europe au XIIIe. siècle* (P. Ventosa), p. 329-330.—Schnepp & Schnepp: *Por el matrimonio hacia Dios* (P. Ventosa), p. 330.—S. Labin: *La condición humana en la China comunista* (M. de Encinas), p. 331.—L. Guitard: *La evolución religiosa de los adolescentes* (Fr. M. de Encinas), p. 331-332.—X. X. X.: *Kirche und Ueberlieferung* (Bernardino de Armellada), p. 332-334.—X. X. X.: *Pro mundi Vita* (Bernardino de Armellada), p. 335-336.—L. Reinisch: *La Teologia actual* (Carlos de Villapadierna), p. 336-337.—D-G. Maeso: *Historia de la Literatura Hebrea* (Carlos de Villapadierna), p. 337-338.—Ph. de Saint Didier: *La Vie religieuse* (Carlos de Villapadierna), p. 338.—I. Herwegen: *Iglesia, Arte, Misterio* (Carlos de Villapadierna), p. 339.—J. Pintard: *Le sacerdoce selon saint Augustin* (Carlos de Villapadierna), p. 340.—H. Dolch: *Kausalität in Verständnis der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik* (P. Torralba), p. 341.—B. Haering: *La Ley de Cristo* (V. de Soto), p, 342-344.—R. Guardini: *La Madre del Señor* (Alejandro de Villalmonte), p. 345-345.—P. Parente: *La psicologia humana de Cristo* (Alejandro de Villalmonte), p. 345-346.—E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (P. Sotiello), p. 346-347. P. Dempsey: *Freud, Psicoanálisis, Catolicismo* (P. Sotiello), p. 347-348.—A. M. Henry: *La Iniciación Teológica* (Alejandro de Villalmonte), p. 348-350.—E. Guardini: *Verdad y Orden* (Alejandro de Villalmonte), p. 350.—Bernardino de Armellada: *Dos teólogos franciscanos del siglo XVI (Liqueto y Rada) ante el problema del sobrenatural* (Santiago de la Coruña), p. 351.—H. J. Schoeps: *Paul. The Theology of the Apostle in the Ligth of Jewish religious History* (Santos de Carrea), p. 352-353.

NATURALEZA Y GRACIA

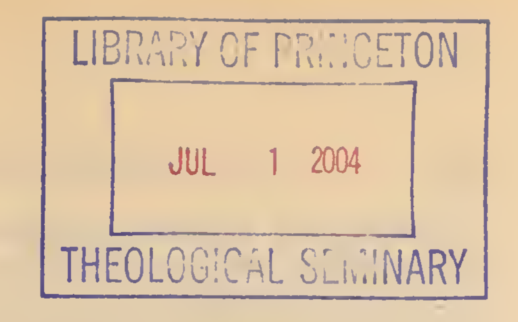
Revista semestral de Ciencias Eclesiásticas

DIRIGIDA POR LOS PP. CAPUCHINOS

PRECIOS DE SUSCRIPCION:

España-Portugal	**60 ptas.**
Iberoamérica	**1,50 dólares.**
Extranjero	**2 dólares**
Núm. suelto	**40 ptas.**

DEPOSITO LEGAL: S. 16. 1958 IMPRENTA «CALATRAVA»



LA CONFIRMACION, SACRAMENTO DEL ESPIRITU

La Teología de la confirmación, tanto en su aspecto científico como en sus aplicaciones pastorales ha sido bastante estudiada en estos últimos decenios [1]. Sin embargo, todavía podemos decir que no tenemos una teología de la confirmación lo suficientemente clara y de líneas bien precisas en sus puntos fundamentales. Sin duda han contribuido a mantener esta laguna en la teología sacramentaria la práctica antigua de administrar la confirmación junto con el bautismo. Este primer sacramento absorbió, en cierto sentido, al segundo. Además, durante siglos y a pesar de las exhortaciones reiteradas de las Jerarquías, no se ha logrado que los fieles aprecien suficientemente este sacramento.

No desconocemos los problemas tanto científicos como pastorales que se plantean en torno a este sacramento. Pero en nuestro estudio vamos a recoger y ordenar sistemáticamente lo que hay de «positivo» y mejor logrado en la doctrina católica sobre la confirmación. Queremos hacer una exposición *teológico-kerigmática* del sacramento de la confirmación. Es decir, que entre los múltiples aspectos de la teología *"confirmal"*, queremos recoger y estudiar aquellos que más pueden servirnos para la Predicación, la cura de almas y la vida espiritual individual y colectiva de los fieles.

La confirmación complemento del bautismo. — La característica general del sacramento de la confirmación puede determinarse diciendo que es el *"complemento del bautismo"*. Es decir, que los efectos que la confirmación produce en el bautizado tienen particular referencia a los que este recibió por el bautismo, perfeccionando la vida divina del recién nacido en la misma línea y en el mismo sentido, aunque en forma cualitativamente *nueva.*

1. Véase la bibliografía al final del artículo.

Esta relación especialmente íntima de ambos sacramentos, está expresada con mucha claridad en la Tradición.

Los varios nombres con que es designada la confirmación hacen alusión a este su carácter general de «complemento del bautismo». Se le llama «perfección», «complemento», «consumación» («teleiosis» en griego), «confirmación» del bautismo.

El rito litúrgico con que era administrada antiguamente la confirmación sugiere la misma idea del carácter «consumativo», complementario, que la confirmación posee con relación al bautismo. Se administraba inmediatamente después del bautismo, para indicar de un modo práctico que, por su misma naturaleza, está ligada al primer sacramento. Pertenecía al rito total de la «iniciación cristiana», en que se hacía entrar al neófito en los sacramentos del bautismo-confirmación-eucaristía, como realidades sobrenaturales en que se significa y realiza la progresiva incorporación a Cristo, a su muerte y resurrección. En las Iglesias orientales aún se conserva esta práctica.

Llegar a tener una idea más precisa sobre esta «plenificación» o «consumación» que la confirmación verifica sobre el bautizado y en relación a su bautismo, será el fruto de todo nuestro estudio. De momento debemos precavernos de la ocurrencia, tan fácil como falsa, de que el bautismo, en el campo de acción propio que le corresponde como tal sacramento, fuese a quedar «incompleto»; o que sus efectos específicos quedasen como en suspenso y sin realización llena hasta que sobrevenga la confirmación. No es eso. Al hombre, plenamente renacido por el agua y el Espíritu, plenamente sumergido en la muerte de Cristo y levantado en su resurrección, la confirmación le lleva a que reproduzca en sí la *mayor edad* de Cristo por una más intensa y cualitativamente nueva participación del Espíritu.

Los efectos del bautismo están ligados a dos realidades fundamentales que este sacramento contiene: la gracia bautismal de «regeneración en Cristo», y el *carácter* bautismal, por el que se nos da una participación en la dignidad mesiánica de Cristo. Bajo ambos aspectos, lleva la confirmación al bautizado a su «plenitud». Por consiguiente, para lograr un poco de orden en la complicada e imprecisa teología confirmal, vamos a desenvolver nuestra exposición en tres secciones fundamentales: I. La confirmación concede al bautizado la plenitud del Espíritu Santo. II. La confirmación, por medio del carácter propio que imprime, da una mayor participación en la dignidad mesiánica de Cristo. III. La confirmación en la práctica pastoral y en la piedad de los fieles.

BX 3101 .N3 v.8:2
Naturaleza y gracia

I

LA CONFIRMACION CONFIERE AL BAUTIZADO LA «PLENITUD» DEL ESPIRITU SANTO

Cuando se afirma que la confirmación confiere le plenitud del Espíritu Santo, y que es el «sacramento del Espíritu Santo», quiere significarse una forma *especial* de comunicarse la persona divina por medio de este sacramento.

En primer lugar es indudable que el Espíritu Santo se comunica al hombre en toda justificación, aunque no se logre por vía sacramental. Especialmente es indudable que en el bautismo ya se nos comunica el Espíritu Santo. El bautismo es llamado por Cristo «renacimiento» en el Espíritu Santo y en el agua. Todos los efectos que el bautismo causa en el bautizado se verifican por la presencia y la acción del Espíritu en el bautizado.

Cuando, después del bautismo, se habla de una venida-donación del Espíritu Santo hay que entender esta donación: a) como una más abundante y más intensa participación en la vida y acción del Espíritu; en relación con la que ya se recibió en el bautismo; b) esta mayor participación se recibe en orden a producir en nosotros efectos especiales que dicen razón de «complemento» respecto de los efectos causados por el bautismo.

Cuando se habla de «plenitud del Espíritu Santo» conferida por la confirmación, hay que entender esta «plenitud» como una *"plenitud relativa"*: en cierto orden de cosas y un determinado plano de la vida sobrenatural. Porque el Espíritu Santo se da en *plenitud* en otras varias circunstancias de la vida cristiana, especialmente a los cristianos que son ordenados sacerdotes. La plenitud que da el Espíritu en la confirmación se refiere a la *madurez* y desarrollo de la vida incipiente adquirida en el bautismo.

Finalmente, no conviene olvidar que los efectos de la confirmación se atribuyen y los obra el Espíritu Santo en perfecta *comunidad* con el Padre y el Hijo, nunca en forma *exclusiva*. Son obra de toda la Trinidad verificada por el Espíritu Santo. Cierto que es una acción «personal» del Espíritu; pero no es exclusiva. Lo *personal* en Dios no excluye a las otras personas divinas, sino más bien las incluye en forma total, ya que la personalidad en Dios se constituye por el «impulso a comunicarse» a las demás personas divinas. No es movimiento hacia sí mismo, como en el hombre, sino hacia otro.

Con el fin de explicar en todo su alcance este «plenitud» que el Espíritu concede a los bautizados, vamos a encuadrar la teología de la confirmación dentro de la teología del Espíritu Santo, y de su acción en la Economía de la salvación. Así, la predicación de la confirmación al pueblo cristiano, puede ser excelente ocasión para hacerle llegar a ponerse en contacto con el misterio total del Espíritu Santo y de su acción en la Iglesia y en los fieles.

1. *El Espíritu Santo expresa la "plenitud" de la vida divina trinitaria.*

La existencia de tres personas en Dios, es la expresión de la plenitud infinita con que Dios posee la vida. La vida divina está en el Padre en su realización infinita y como en su Fuente. El Padre, impulsado por una infinita Caridad y Amor comunicativo dona al Hijo toda su vida y el Padre y el Hijo al Espíritu Santo. Todo el ser de las divinas personas consiste en esta donación que unas personas hacen a otras de todo lo que tienen. En esta comunicación de vida logran la perfección infinita de su ser y de su felicidad.

Para los fieles cristianos el rostro del Padre es más familiar. El es la «fuente y el comienzo de la Divinidad». De El arranca la primera iniciativa para la obra de la creación, de la redención y de la elección divina a la vida cristiana. Toda comunicación de vida, lo mismo en el seno de la Trinidad que en la creación arranca del Padre y hacia El ha de retornar. Todo vuelve al Padre por el Verbo, por quien todo brotó de el Padre. El Padre es el fin de todas las cosas (I Cor. 15, 28; Apoc. 1, 4). El Padre tiene la vida en sí mismo (Jn. 5, 26) y desde allí se difunde a todos. El es el primer Amor, El es Caridad (I Jn. 4, 7 ss.). Sobre todo El es el Padre de nuestro Señor Jecristo.

La segunda persona nos es aún más familiar a los cristianos. Ella es al imagen del Padre, su Verbo, la refulgencia de su gloria y el esplendor de sus sustancia (Hb. 1, 3; Col. 1, 15). Pero sobre todo es el Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn. 1, 14); a quien hemos visto y oído, a quien nuestros ojos han contemplado y tocado nuestras manos (I Jn. 1, 1).

El Espíritu Santo acompaña siempre al Padre y al Hijo, pero permanece continuamente envuelto en una sombra misteriosa. Podríamos decir que la tercera persona se nos pone de manifiesto la misteriosidad del Ser divino. Sin embargo, en todas las manifestaciones de la Historia de salvación aparece el Espíritu como expresión de la *plenitud divina.*

En la vida intratrinitaria se nos presenta el Espíritu dando la plenitud, el último complemento a la difusión de la vida que va del Padre al Hijo y del Hijo al Padre. Y precisamente en ambos instantes sólo es completa en la medida en que dice referencia al Espíritu. Ya que el Padre cuando da amorosamente todo su ser al Hijo, lo hace —por decirlo así— con la intención de llegar a la donación de amor que es el Espíritu Santo. E igualmente el Hijo cuando lo recibe y cuando lo revierte hacia el Padre, —en acto de amor infinito— todo el amor que recibe, lo hace dando todo su ser amorosamente al Espíritu Santo.

En el Espíritu el Padre y el Hijo se encuentran en una comunicación de amor infinita y sobreabundante y se abrazan en efusión y plenitud. El Espíritu es la *flor* y el *perfume* de la vida de amor del Padre y del Hijo, como es la flor y punto culminante de su espiritualidad. La plenitud del darse y del entregarse es lo propio del Espíritu en el seno de la Familia de las tres personas divinas. El Espíritu lleva la vida trinitaria a su plena realización en su mismo carácter personal de «complemento de la Trinidad». El, finalmente, es el que lleva la última perfección a todo lo divino en el seno de la Trinidad y por eso también es la plenitud de todo lo que Dios hace fuera de sí.

El hecho de que al Espíritu se le llame por excelencia «SANTO», hace alusión a este mismo carácter de plenitud, de complemento que el Espíritu pone en todo lo divino, desde la vida trinitaria hasta sus últimas comunicaciones en la creación. En efecto, lo *"santo"* es lo que pone el sello de lo *divino*, a todos los demás atributos y acciones de Dios.

El Espíritu Santo es la plenitud divina hacia dentro, en el seno de la Trinidad y por ello mismo es también la plenitud divina hacia afuera: en el Espíritu logra la Divinidad su última plenitud interior y su primer impulso hacia afuera, a la comunicación de la sobreabundancia de su vida.

2. *La plenitud del Espíritu Santo desciende sobre Cristo y le llena de gracia y de verdad.*

El Espíritu Santo, además de ser una persona divina distinta del Padre y del Hijo, en su ser personal expresa la plenitud sobreabundante del ser y dinamismo de la Divinidad, tanto en el recinto de la Trinidad, como en las comunicaciones hacia las creaturas.

Ya en el A. T., cuando se quiere resaltar la plenitud con que actúa en el mundo la fuerza divina se hace referencia directa al Espíritu del Señor. Con su Espíritu, es decir, en la plenitud de su voluntad, poder

y acción, crea Dios todas las cosas [2]. En forma destacada el Espíritu del Señor, su fuerza y su acción desbordante se manifiesta en la unción de los sacerdotes, de los reyes y de los profetas [3]. La perfección de la institución real, sacerdotal y profética se encuentra en el Siervo de Yavé, el Mesías, sobre el cual, por ello mismo, desciende la plenitud del Espíritu del Señor (Is. 11, 1s.). Al venir el Mesías al mundo el Espíritu Santo llena todo su ser y su actividad mesiánica a lo largo de su vida. Y hasta el fin de los siglos el Espíritu es la Promesa, y el Don mesiánico por excelencia.

A) *El Espíritu llena a Cristo y su obra mesiánica.* El N. T. nos presentan los momentos cumbres de la vida y de la obra mesiánica de Jesús llenos de la presencia e influencia del Espíritu. Su nombre propio es el de «Ungido» y consagrado por la sobreabundancia del Espíritu del Señor.

En la vida entera de Jesús todo se realizó a impulsos del Espíritu del Padre. Su vida interior en continuada aspiración hacia el Padre, así como su actividad portentosa a los ojos del pueblo, igualmente la inmensa decisión y fortaleza con que se entrega Jesús a su obra mesiánica, —movido de un inmenso amor al Padre y a los hombres—, *todo ello* aparece en las páginas del N. T. realizado bajo la fuerza impulsora que Jesús recibe del Espíritu que procede del Padre. Jesucristo no vino al mundo únicamente para realizar El su misión personal por mandato del Padre, sino también y en forma principalísima para preparar la venida del Espíritu Santo. La vida histórica de Cristo fue un preludio para el advenimiento del Espíritu Santo. Jesús, el Ungido por excelencia, es también el Profeta del Espíritu Santo.

San Lucas, el evangelista del Espíritu Santo, tiene especial interés en resaltar que, ya desde su *concepción* en el seno virginal de María, Jesús se encuentra bajo el impulso del Espíritu y totalmente dominado por su fuerza. *"El Espíritu Santo vendrá sobre ti, dice el ángel a María, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra"* (Lc. 1, 35). Si estas palabras se leen según sus resonancias viejotestamentarias no se encontraría aquí más que una referencia a la «fuerza activa de Dios», al «dedo de Dios», al Espíritu de Yavé. Pero leídas las palabras desde la revelación posterior del N. T. y desde las ideas de Lucas acerca del Espíritu, la intención de aludir al Espíritu Santo es del todo clara.

---

2. Gen. 1, 2; Job, 26, 13; 33, 4; Sab. 12, 1; 2 Mac. 3, 24; Ez. 3, 12.
3. Cfr. W. Eugen, *Fuentes de santificación*, 73-85.

La proclamación "pública" de Jesús como Mesías y la inauguración «oficial» de su actividad mesiánica tiene lugar en el Jordán, cuando Jesús sube a ser bautizado por Juan. Entonces *"se abrió el cielo y descendió el Espíritu Santo como una paloma sobre El y se oyó del cielo una voz: Tú eres mi Hijo amado en ti me complazco"* [4]. Esta investidura de Mesías y su proclamación ante el pueblo hecha desde el cielo, se realiza bajo la presencia e influencia del Espíritu Santo. Inmediatamente «Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán y fue llevado por el Espíritu al desierto» (Lc. 4, 1).

En el desarrollo posterior de la obra mesiánica también encontramos a Jesús obrando bajo el impulso que recibe del Espíritu del Padre, como El lo llama con frase delicadamente cariñosa. Los milagros, el poder maravilloso de su palabra; principalmente su misión para predicar la Buena Nueva a los pobres y oprimidos es obra en El del Espíritu que le guía y llena: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres, me envió a predicar a los cautivos la libertad...» (Lc. 5, 18).

La alegría interior de Jesús y su acción de gracias al Padre por la buena marcha de su actividad mesiánica, culminan en un momento en que Jesús se experimentó particularmente lleno de la abundancia del Espíritu: «En aquella hora se sintió inundado de gozo en el Espíritu Santo y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos» [5].

La obra mesiánica y salvadora de Jesús entra en su estadio definitivo con la muerte-resurrección. En el momento de la muerte «en virtud del Espíritu eterno se ofreció a sí mismo a Dios como víctima inmaculada» (Hb. 9, 14). A la luz de estos textos, sin duda la voluntad inicial de Jesús que al entrar en el mundo se ofrece al Padre como víctima por el pecado, (Hb. 10, 5), también se debe a la fuerza impulsiva del Espíritu del Padre.

La Resurrección es el acontecimiento, testificado por Dios, que da todo su sentido a la actividad mesiánica de Cristo, incluso a su misma muerte. Lo que realmente es Jesús y el sentido más hondo, el sentido divino y salvífico de lo que El *hace*, se revela pública y solemnemente en la Resurrección. Pues bien, la resurrección es el acontecimiento de la vida de Jesús donde el N. T. subraya más la intervención del Espíritu Santo. En San Pablo la resurrección de Jesús es atribuida en forma especial al Espíritu Santo. Es un acto totalmente

---

4. Mc. 1, 10-11. Cfr. Lc. 3, 21-22 y Mt. 3, 16-17.
5. Lc 10, 21-24 Cfr. Mt. 11, 25-30.

divino que brota y tiene su iniciativa en el Padre, pero se cumple por la acción más inmediata del Espíritu. Si Cristo resucita por la Fuerza de Dios, esta Fuerza es el Espíritu Santo [6]. Esta acción del Espíritu incluye la total transformación del Cuerpo de Cristo y de todo su ser en otra forma de existencia, que por ello mismo es una existencia «espiritual neumática». El espíritu vital de Cristo resucitado, ya no es la «psique» cargada de debilidad humana, sino el «Pnuema» y su poder. Por eso estar en Cristo resucitado es estar y vivir en el Espíritu Santo, según dice San Pablo y hemos de ver más abajo.

B) *El Espíritu Santo es la Promesa y el Don mesiánico por excelencia.* Mientras vivió Jesús sólo veladamente manifestó a sus discípulos el misterio del Espíritu Santo de que El estaba lleno. Contínuamente lo presenta como objeto de «promesa» y como una Fuerza que sólo posteriormente ha de entrar en acción.

«El último día, el día grande de la fiesta, se detuvo Jesús y gritó diciendo. Si alguno tiene sed que venga a mí y que beba el que cree en mí. Como dice la Escritura ríos de agua viva correrán de su seno» (Jn. 7, 37. Según la lección más probable es Jesús mismo el que se constituye en fuente del agua viva. Pero el agua sólo comenzará a correr después de la resurrección. «Esto lo dijo del Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en él; pues aún no había sido dado el Espíritu porque Jesús no había sido glorificado» (Jn. 7, 39). Cuando Cristo haya resucitado, de su Cuerpo y de su Humanidad entera glorificada, neumatizada por la acción del Espíritu, se difundirá Este en los creyentes.

En el A. T. se habla frecuentemente del agua viva como símbolo de la plenitud de la Divinidad. En el N. T. el agua viva es el Espíritu Santo, que Jesús ha de dar a los que creen [7].

El Espíritu Santo es el objeto de la gran «promesa» de Jesús a sus discípulos: «Yo rogaré al Padre y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir» (Jn. 14, 16-17). «El Abogado, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre El os enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» (Jn. ib. 26). Conviene que Cristo

---

6. Véase este tema tratado por DURRWELL: *La Résurrection de Jésus mystère de salut,* 101-131; bajo el epígrafe «La resurrección efusión del Espíritu Santo».

7. J. PIERRON, M. E. P., *La source de l'eau vive.* En la colec. «Evangile», Cahiers bibliques édites par la Ligue Catholique de l'Evangile, nr. 19, Paris, 1955. Se recogen los textos bíblicos del A. T. y N. T., que podrían constituir la base para un estudio sobre el contenido simbólico-teológico del agua como símobolo de lo divino y su acción en el mundo.

se vaya para que venga el Paráclito y les revele toda la verdad que El ha recibido del Hijo y del Padre (Jn. 16, 6-15). El Espíritu es llamado el Don de Dios Padre por excelencia, culminación, complemento y síntesis de todo otro don [8].

3. *El Espíritu Santo desciende sobre la Iglesia en Pentecostés.*

En la tarde misma de la resurrección Cristo glorificado se presenta ante sus discípulos y les comunica el Espíritu Santo para remisión de los pecados (Jn. 20, 20-22). Al subir al cielo encargó a los discípulos que no se apartasen de Jerusalén, sino que esperasen «la promesa del Padre, que de mí habéis escuchado; porque Juan bautizó en agua, pero vosotros, pasados no muchos días, seréis bautizados en el Espíritu Santo..., recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros» (Act. 1, 4-8).

La promesa de Jesús se cumplió a los diez días, cuando el Espíritu Santo descendió en forma de lenguas de fuego y se posó sobre cada uno de ellos (Act. 2, 3ss.). Pedro dio testimonio público de que aquello era el cumplimiento de la promesa del Maestro, que «exaltado a la diestra de Dios, ha recibido del Padre el prometido Espíritu Santo, y le derramó, según vosotros veis y oís» (Act. 2, 32-33).

Como Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo, dio testimonio de la verdad; así los apóstoles dan también testimonio de la verdad de Cristo: «el Espíritu de Verdad que procede del Padre, El dará testimonio de mí. Y vosotros daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo» (Jn. 15, 26). El testimonio de los apóstoles es prolongación del de Cristo y se hace bajo el impulso del mismo Espíritu. Los primeros capítulos de los Hechos nos revelan una completa intimidad entre los Apóstoles y el Espíritu Santo que les guía y aconseja en todos los momentos importantes; para dar testimonio de Jesús, sobre todo de su resurrección (Act. 2-8). En el ejercicio del apostolado (Act. 5, 3). En los nuevos problemas que surgen al ampliarse el círculo de los seguidores de Cristo (Act. 6, 1-10; 8; 10). También la actividad misional de San Pablo está dirigida por el Espíritu Santo (Act. 13, 25 s.; 16, 7).

8. Act. 1, 4-8; 2, 14-33.

4. *La plenitud del Espíritu desciende a los fieles por la confirmación.*

Siguiendo su actuación en todo el plan divino de salvación el Espíritu Santo que llenó a los apóstoles en Pentecostés, desciende a los fieles por el sacramento de la confirmación. Recuérdese que tratamos aquí de una «nueva» venida del Espíritu, en «plenitud» y para «especiales» efectos. Porque el Bautismo ya nos hizo renacer del agua y del Espíritu Santo. Pero ahora se trata de la venida del Espíritu en «plenitud», para «colmar» la obra del Bautismo por una presencia e influencia no sólo más intensa, sino sobre todo de otra calidad nueva.

A) *Por la imposición de manos se confiere el Espíritu Santo.* Los Hechos de los Apóstoles repiten continuamente la afirmación de que la venida del Espíritu Santo es un fenómeno que afecta a *todos* los creyentes. En su primer sermón Pedro afirma claramente que el Espíritu se va a derramar sobre todo el nuevo pueblo de Dios, según la profecía de Joel; al final del sermón dice que es necesario bautizarse en nombre de Jesús, para recibir el perdón de los pecados y para recibir el Espíritu Santo (Act. 2, 38). La recepción del Espíritu es complemento del Bautismo y coronamiento de los dones mesiánicos.

Los apóstoles recibieron el Espíritu sin rito ninguno sacramental. Pero ellos mismos lo comunican a los fieles bautizados por medio de un *rito sacramental* que abarca dos actos fundamentales: la imposición de las manos y la oración.

En efecto, se nos narra en Act. 8, 14-17, que buen número de samaritanos había aceptado la fe y recibido el bautismo. Sin embargo, se consideró por Pedro y Juan que aún no habían recibido la plenitud de la vida cristiana, que los apóstoles se apresuran a conferirles por el rito de la imposición de manos. Efecto de este rito es una nueva difusión del Espíritu (ib., 17). Igualmente, *en el cap.* 19 se narra cómo a los discípulos de Juan, después de haber recibido el Bautismo cristiano, les impone Pablo las manos y reciben el Espíritu Santo (ib., 19, 6). Ambas narraciones están encuadradas en el ambiente lleno del Espíritu Santo que se creó en la Iglesia desde el día de Pentecostés. A la luz de esta primera efusión del Espíritu y de la interpretación que de ella da San Pedro, es evidente la intención de los apóstoles de extender la plenitud del Espíritu a todos los bautizados, por medio de un nuevo rito sagrado: la imposición de las manos; es decir, por lo que en nuestro lenguaje y práctica actual llamamos el sacramento de la confirmación. Finalmente, la ep. a *los Hb.* 6, 1-2,

conoce también, entre los ritos sagrados de la iniciación cristiana, la imposición de las manos; que se confiere a los ya bautizados. Al ser narradas estas prácticas en forma tan obvia, tan concisa y segura nos da la certeza de que se trata de prácticas conocidas por todos y cuyo significado y alcance todos apreciaban apenas se hiciese una breve alusión a ellas.

A través de estas consideraciones quedan claras estas ideas fundamentales: El Espíritu Santo, desde su origen en el seno de la Triniadd lleva consigo la idea y la realidad de plenitud, complemento, perfección y sobreabundancia de la vida divina y de su difusión. Esta misma característica la mantiene cuando la Divinidad viene a Cristo para habitar sustancial-corporalmente en El: es el Espíritu el que le llena de gracia y de verdad y el que le impulsa a llenar a los demás hombres y comunicarles su plenitud y gracia por gracia. Jesús promete, como supremo don mesiánico y coronamiento de todos los bienes del reino de Dios, la venida del Espíritu. La promesa se cumple en Pentecostés, cuando el Espiritu se derrama sobre los apóstoles y sobre toda la pequeña Iglesia congregada en el Cenáculo. Ya en el mismo día de Pentecostés la difusión del Espíritu no se limitó a sólo los apóstoles. Pero sobre todo después, al irse extendiendo la Iglesia, todos los nuevos bautizados, además del bautismo por el agua y el Espíritu, recibían de nuevo y con abundancia y «plenitud» al Espíritu Santo por medio de la imposición de las manos de los apóstoles; es decir, por medio del sacramento de la confirmación que ellos comenzaron a administrar a los bautizados. En ninguna parte mejor que en el N. T. se ve la importancia del sacramento de la confirmación como medio de comunicación del Espíritu a los creyentes; y al mismo tiempo se ponen de manifiesto las amplias y profundas resonancias que el sacramento de la confirmación tiene en toda la economía de salvación, en la Historia de Salud: desde que esta «historia santa» comienza, por así decirlo, en el seno de la Trinidad, entra en nuestra historia humana por medio de Cristo y luego se va realizando en la Iglesia hasta el fin de los siglos. La confirmación señala el momento en que el Espíritu que procede del Padre y del Hijo y que «reside» en Jesús, comunica su plenitud a cada uno de los fieles bautizados, de aquellos que por el bautismo son sumergidos en Cristo.

B) *Nueva vida según el Espíritu.* Como consecuencia de esta venida del Espíritu Santo sobre los fieles por la imposición de las manos, la vida de los creyentes queda invadida por la presencia y la acción del Espíritu. Esta acción se manifiesta en los primeros años de la Iglesia, en los carismas de que gozaban los cristianos: El don del Es-

píritu Santo vio Pedro que se derramaba sobre los gentiles, porque les oían hablar en varias lenguas y glorificar a Dios (Act. 10, 44). En Efeso se verificó el mismo fenómeno en los fieles a los que Pablo comunicó el Espíritu Santo por la imposición de manos (Act. 19, 6).

Pero hay otros efectos que diríamos más internos y permanentes obrados por el Espíritu en los fieles. Después del primer sermón de Pedro aparecen los fieles, bajo el impulso del don de Pentecostés, unidos en torno a las enseñanzas apostólicas, acudían con asiduidad a la fracción del pan y a la oración. También la tendencia a poseer bienes en común era efecto del impulso del Espíritu Santo [9].

San Pablo conoce la actividad carismática del Espíritu en la cristiandades por él fundadas (I. C. 12); pero sobre todo presenta la vida entera del cristiano desarrollándose bajo la acción del Espíritu Santo. La nueva ley de vida que hemos recibido en Cristo, por la incorporación a El en el bautismo, se describe minuciosamente en los cap. 6 al 8 de la ep. a los Romanos. Pero está bien claro allí que la vida cristiana, cuando llega a ser perfecta, es una *vida en Cristo* y que esta vida en Cristo, desde el principio es un vivir en el Espíritu. El Espíritu que resucitó a Cristo —le dio la vida gloriosa a Cristo— es el que reside también en los cristianos. Los nacidos de Dios en Cristo son movidos por el Espíritu de Dios, que mora dentro de ellos para dar testimonio de la filiación de hijos y para pedir —con gemidos inenarrables— que llegue a su pleno esplendor la realidad de hijos de Dios que los bautizados llevan dentro de sí.

C) *En la confirmación recibimos los dones del Espíritu Santo en nueva y mayor plenitud.* Las enseñanzas de la Teología sobre la influencia del Espíritu Santo en la vida cristiana podemos verlas compendiadas en la doctrina sobre los dones. La doctrina de los dones la tomamos aquí en su contenido más sustancial; prescindiendo de pormenores de la doctrina teológica que son menos seguros y menos interesantes para inculcar a los fieles la importancia de la confirmación y de la plenitud del Espíritu de Dios que ella nos confiere.

Es indudable que en el bautismo se nos infunde el Espíritu Santo y también sus dones, que son inseparables de toda justificación. Sin embargo, siguiendo el principio tradicional de que la confirmación es la «consumación-complemento del Bautismo», también hay en la confirmación una nueva, más intensa y específica forma de recibir los dones del Espíritu Santo: es decir, que en la confirmación se comunican en su plenitud de acción al bautizado. La gracia, las virtudes

9. Act. 2, 42-47; 5, 1 ss.

y los dones crecen juntos todo a lo largo de la vida cristiana hasta llegar a su desarrollo perfecto en el cielo. Lo propio de la confirmación es conferirnos la plenitud *"sacramental"* de los dones del Espíritu Santo. La plenitud sacramental quiere decir: no sólo nos llama Dios al desarrollo sin límites de la vida cristiana sembrada en el bautismo, sino que esta vocación-llamada está testimoniada por Dios con una *consagración* que se nos confiere en la confirmación. La consagración añade, por parte de Dios una manifestación nueva, más decidida y clara de su voluntad. Y por parte del hombre una toma de conciencia mayor de la responsabilidad y obligación de seguir la voluntad de Dios.

La conexión íntima entre la confirmación y los dones del Espíritu Santo está continuamente afirmada en la Tradición. «Después del Bautismo —dice San Ambrosio— son marcados con el sello espiritual, del cual se habla hoy. Porque, salidos de la fuente bautismal, reciben la «perfección»; cuando, por la invocación del sacerdote se les infunde el Espíritu septiforme: espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de piedad y de santo temor, que forman como siete manifestaciones de la virtud del Espíritu Santo» [10].

Igualmente, en la Liturgia del rito de la confirmación el Obispo, con las manos extendidas sobre los confirmandos, pide a Dios que sobre aquellos fieles regenerados y purgados del pecado por el Bautismo, envíe al Espíritu Santo septiforme, Santo Consolador: espíritu de sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad, espíritu del temor filial hacia el Padre celestial [11].

Recibidos en plenitud los dones del Espíritu Santo, la vida del cristiano confirmado se encuentra especialmente bajo la acción y dirección del Espíritu: los que son hijos de Dios son guiados por el Espíritu de Dios. Es la «vida según el Espíritu» de que nos habla San Pablo. Por esta mayor intensificación y enraizamiento de los dones del Espíritu Santo en el alma del cristiano confirmado, el Espíritu de Dios viene a enseñorearse de nuestro propio yo para enseñarnos a vivir desde Dios y a la manera de Dios. La gracia recibida en el bautismo, cuando llega a su madurez «sacramental» en la confirmación, llena más intensamente al alma y la capacita, en forma más directa. próxima y perfecta, para recibir de continuo el impulso y la dirección que quiera imprimirle el Espíritu de Dios, para vivir ya en la tierra, aun en las acciones más ordinarias, de una manera verdaderamente

---

10. ROUET-JOURNEL, *Enchiridion Patristicum*, nr. 1338.
11. *Pontifile Romanum*: De confirmandis.

divina. Ninguna oportunidad mejor para exponer a los fieles la doctrina de los dones que esta en que se habla del sacramento de la confirmación. En él, el Espíritu recibido en el bautismo, llega a su plenitud y desbordamiento litúrgico y sacramental. La doctrina teológica sobre los dones es la que recoge el hecho y el sentido de esta «plenitud» y lo incorpora al organismo sobrenatural de la «deificación» y la quiere grabar en la conciencia de los fieles por medio de la Predicación sagrada.

5. *Con la "plenitud" de su donación el Espíritu Santo confiere al bautizado la edad adulta cristiana.*

Seguimos desarrollando constantemente la idea fundamental de que la confirmación «consuma —aperfecciona— completa» al bautismo. Igualmente, este nuevo aspecto de la confirmación que ahora vamos a estudiar: La confirmación como el sacramento de la «adultez» cristiana, viene a desarrollar y completar la idea ya expuesta de la «plenitud» del Espíritu Santo que la confirmación nos confiera. Queremos hacer ver que la vida sobrenatural que nos da el Espíritu Santo en la confirmación, nos la da con las características de la vida *adulta,* vida desarrollada, completa, en la plenitud de su madurez.

La idea de considerar a la confirmación como sacramento de la «adultez» cristiana, es particularmente grata a Santo Tomás [12]. La teología actual además de esta expresión insiste en presentar a la confirmación como el sacramento que confiere al bautizado la *madurez sacramental* de la vida recibida en el bautismo; el sacramento que marca al cristiano con los rasgos de la *virilidad* y le lleva al desarrollo de su *"personalidad"* espiritual. Retengamos como efecto fundamental y expresión más precisa la de «sacramento de la adultez cristiana» aplicada a la confirmación. Los otros son aspectos y consecuencias de la «edad adulta» a que nos promueve el Espíritu Santo cuando nos confiere su «plenitud» en el sacramento de la confirmación [13].

A) *Madurez y madurez cristiana.*—Para entender la afirmación de que la confirmación promueve al bautizado a la edad adulta cristia-

---

12. Tal es la interpretación —acertada, según creemos—, de J. LATRAILLE, *L'effet de la confirmation chez saint Thomas d'Aquin*: *RevThom.* 57 (1957) 5-28; 58 (1958) 214-243.

13. Sobre este tema cfr. P. FRANSEN, *La Confirmación*: *OrbCathol.* 2 (1959) 412-441.

na, hay que recordar el paralelismo que existe entre la vida natural y la vida sobrenatural que nos confieren los sacramentos. Dentro de este paralelismo o analogía, el bautismo es el sacramento que nos confiere el nacimiento a la nueva vida: sacramento de la «regeneración» espiritual. La confirmación infunde y dota al bautizado de la «madurez» sobrenatural, en cuanto está ligada a un sacramento y es conferida por vía sacramental-litúrgica-eclesial. Vamos a desarrollar y aplicar brevemente esta analogía que puede ayudarnos a comprender un poco el misterio que en nosotros realiza la confirmación.

El fenómeno de la madurez en la vida humana integral está revestido de unas características del todo especiales. *La niñez,* comparada con la edad adulta, se distingue, ante todo, por su carácter totalmente *receptivo:* El niño recibe de sus padres la vida corporal, el alimento, la educación primera, los rasgos fisiológicos y sicológicos de la familia en cuyo seno y bajo cuya protección desarrolla su vida física y espiritual. También está el niño sometido a las multiples influencias y está en actitud fundamental de «recipiente» en relación con la sociedad, con la nación y la raza; con el clima, el ambiente, la historia y la cultura del medio en que vive.

En la medida en que los rasgos de la infancia desaparecen y entra el hombre en la edad adulta, la actitud básica de ser «receptor» y de vivir para incrementar su propia vida se transforma en la actitud básica de «comunicación» de su propia vida y en la tendencia a manifestar la plenitud de su vitalidad por la influencia en otros seres. Notamos, además, que la madurez es un fenómeno vital que afecta a todo el hombre, en su realidad integral, como ser compuesto de alma y cuerpo en mutua relación dinámica o interacción. E incluso al individuo no sólo en sí mismo sino en cuanto es miembro de una sociedad. Todo el hombre en su vida orgánica, en su vida animica, en su vida social, en todo lo que llamamos su «personalidad» (en su sentido más amplio) es afectado y transformado por el fenómeno de *la madurez.*

Fijándose, ante todo, en las consecuencias de la «madurez» del alma, apreciamos en ella estas características: En la madurez llega el hombre a la propia *interioridad, responsabilidad* y logro de la *personalidad.* Y esto tanto en la posesión de su propia vida personal, como también, y en forma sobresaliente, en la vida de relación, vida social.

Durante la infancia el hombre aprende de todo, pero en forma pasiva y pudiéramos decir algo anárquica ya que en él las energías, sensaciones, ideas, experiencias se le incorporan por agregación externa, más que por determinación y selección buscada. Pero cuando llega a la «madurez» se despierta la personalidad, la propia responsabilidad. La adultez no es una nueva adquisición que pueda agregar-

se a las anteriores o sustituirlas. Se conserva todo lo adquirido; pero se tiene *de otra manera*. El individuo se hace *"sí-mismo"*, se convierte en *él mismo*. El hombre se siente responsable ante su conciencia, ante los demás sus semejantes y ante Dios. Se experimenta poseedor de un destino propio, personal, de una vocación. Siente la plétora de la vida como *suya* y al mismo tiempo con impulso a ser comunicada a otros.

Otra característica general de la madurez es la tendencia a la *vida de relación*, a comunicarse con sus semejantes en formas múltiples. En la misma medida en que uno llegó a sentir su personalidad y lograr la interioridad, en esa misma medida quiere ocupar un sitio propio en la sociedad. Todo lo que anteriormente recibió siente ahora tendencia a *comunicarlo* a la sociedad. Como si se sintiese participante de la actividad *creadora* de Dios, el adulto tiende a difundir la vida y *crear fuera de sí* todos los valores de que se siente poseedor.

Son abundantes los testimonios de la Escritura donde aparece expresada la voluntad de Dios de que lleguemos los bautizados al *desarrollo completo de la vida sembrada* en el Bautismo; «cual varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo» (Ef. 4, 13). Las características que hemos encontrado en la vida natural cuando es poseída en su «madurez», han de ser analógicamente aplicadas a la madurez espiritual. Particularmente estas dos características generales: la interioridad y la tendencia a comunicar a otros la plenitud de que el hombre adulto se siente saturado. Es ley universal de toda vida: en la medida en que ésta es poseída con más plenitud e interioridad, en esa misma medida tiende también a comunicarse en otros. Así sucede en la vida infinitamente perfecta del Dios Padre-Hijo-Espíritu Santo. Así acontece también en Jesucristo, «lleno de gracia y de verdad» y de cuya plenitud todos hemos recibido.

B) *La confirmación, sacramento de la adultez cristiana.*—«En este sacramento de la confirmación, dice Santo Tomás, se da la plenitud del Espíritu Santo para lograr aquella robusted espiritual que es propia de la edad madura» [14].

Al hablar de la madurez de la vida natural, decíamos que esta no consiste en que el hombre tenga más o menos vida, más o menos «elementos» o material de experiencia, sino en el *modo nuevo* de tener o de ser lo mismo que ya antes era. Así pasa en la madurez espiritual que nos confiere la confirmación. Cierto que el bautismo ya nos da la vida; e incluso podemos decir que en su propio plano y para

14. *Summa*, III, q. 72, art. 2. resp.

sus fines específicos nos la da con perfección. La confirmación no viene a añadirse al bautismo como una cosa perfecta a otra que fuera imperfecta: es una «plenitud» que entra en relación con otra realidad completa y acabada en su género. La confirmación acrecienta la vida del bautismo y nos la hace poseer de una *forma nueva*: con madurez.

Podemos aplicar aquí, analógicamente, todas las propiedades que hemos señalado en la madurez de la vida natural. Así, por la confirmación la actitud básica del bautizado de «receptor» de la vida sobrenatural se cambia en la de donador o comunicador a otros de esa misma vida. Como el niño, el bautizado vive más preferentemente «para sí». Por eso, dice Santo Tomás que, al recibir el hombre la adultez espiritual en la confirmación, «comienza ya a influir en otros con su acción; mientras que antes —con solo el Bautismo— en cierto modo como que vive más hacia sí mismo» [15]. En el bautismo, dice más adelante, hablando del carácter: se le da al bautizado potestad para obrar aquello que pertenece a la propia salvación (a desarrollar la vida espiritual dentro de sí mismo y hacia sí mismo, sin referencia explícita al bien espiritual de otros); pero en la confirmación se le da poder para poner acciones que tienen resonancia social, como es —sobre todo— el defender la fe contra los impugnadores (Ibid, art. 5).

Así pues, como el hombre que pasa de la niñez a la madurez, el bautizado con la confirmación logra la propia responsabilidad, interioridad y personalidad: «El sacramento de la confirmación contribuye, por su parte, eficazmente al logro de la personalidad viril y a la mayoría de edad de los seglares —de todos los bautizados— dándoles una firmeza y coraje divinos, con que podrán contrarrestar esa actitud de ir tirando por el carro de la existencia llenos de desgana, que caracteriza a tantos hombres de nuestro tiempo [16].

Teniendo en cuenta que cada sacramento nos asemeja a Cristo en una forma peculiar, podemos decir, con Santo Tomás, que los confirmados son hechos conformes a Cristo en su soberana perfección de Verbo encarnado, en cuanto estaba *lleno de gracia y de verdad* según frase de San Juan. Es decir, que la perfección-plenitud espiritual de Cristo en cuanto estaba en inmediata disposición para *comunicarse* a otros por su acción mesiánica, se participa en el cristiano por la confirmación [17].

---

15. «homo autem, cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit iam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit». Ibid., resp.

16. V. SCHURR, *La predicación cristiana en el siglo* XX. Trad. españ. de A. Hortelano, Madrid, 1956, p. 154.

17. Summa, III, q. 72, art. 1, 4m.

Esta comparación con Cristo nos ayuda a entender el sentido de la madurez espiritual que, por vía sacramental, nos confiere la confirmación. El Espíritu Santo fue quien impulsó a Cristo para la obra mesiánica, el que le proclamó en el Bautismo y le mantenía continuamente en acción. Podemos decir que fue El quien proclamó su madurez espiritual, su adultez y llevó al máximo el desarrollo de la personalidad mesiánica de Cristo, proclamando todas estas cosas ante el público. Algo similar hace el Espíritu que se confiere al cristiano en la confirmación: es proclamado y presentado ante Dios y ante la Iglesia como hombre maduro en la vida espiritual, capacitado y ordenado a influir con su acción en el mantenimiento, defensa y propagación pública del Reino de Dios.

También la comparación del confirmado con la Iglesia de Pentecostés, puede ayudarnos a comprender lo que significa la «adultez espiritual» que le confiere este sacramento. En efecto, la Iglesia había comenzado a existir, germinalmente, con la predicación y obra mesiánica de Jesús, pero sobre todo con su muerte en la Cruz. Nuevo impulso hacia su crecimiento y formación interna la recibe con la Resurrección de Cristo y la acción de Cristo glorificado que confiere los poderes públicos al Colegio apostólico. El día de la ascensión la Iglesia podía considerarse formada en el sentido de que ya poseía todos los elementos y estaba internamente articulada, en posesión de todos los elementos de vida. Durante todos estos acontecimientos de la Historia sagrada, se forma hacia sí misma y se incrementa en orden a su propia vida interna.

El día de Pentecostés, con la efusión del Espíritu Santo, la Iglesia llega a la «plenitud» de su formación, a su madurez-adultez y plena personalidad espiritual; y como consecuencia y signo externo de tal madurez-plenitud, comienza a tomar conciencia de sí misma como tal Iglesia, a sentirse como una realidad social distinta, llamada a actuar, a influir y transformar el mundo: signos de madurez...

El cristiano recibe el don de Pentecostés por la confirmación y para efectos similares. Así comprendemos la afirmación de que por este sacramento llegamos a la madurez de la vida cristiana, en cuanto esta es lograda por vía sacramental. Hablamos de la madurez *sacramental* del germen depositado en nosotros por el bautismo, para diferenciarla de la madurez y perfección que pueda conseguirse por el esfuerzo ascético. Se trata aquí de una promoción a un grado de vida espiritual más elevado en sí mismo y con nueva exigencia para una elevación y perfeccionamiento ascético correspondiente.

Podría ponerse el ejemplo del estado episcopal..., y el seglar. Los

obispos están en estado de perfección «sacramental»..., pero no necesariamente en estado de perfección ascética...

C) *¿Qué significa la madurez* o *adultez «sacramental»?*—Hemos ido aludiendo a ella e incluso indicando su naturaleza, pero es necesario determinarla más, en lo posible, ya que la doctrina de la Teología es imprecisa en este punto.

a) Ya indicamos en otra parte el doble aspecto, doble vertiente de la vida cristiana: aspecto sacramental y ascético... No pueden separarse, se exigen y completan mutuamente... Así vimos hablando del bautismo que la «muerte-resurrección» sacramental realizada por el sacramento, debe llevar consigo la muerte por actos personales: ascesis, mortificación cristiana [18].

b) La confirmación nos confiere la «plenitud sacramental» de la vida cristiana. Ello quiere decir que la perfección de la vida es una exigencia connatural de todo confirmado; perfección que, lograda sacramentalmente en la confirmación, ha de esforzarse el bautizado en ir realizando por medio de sus actos a lo largo de la vida.

c) Al decir que tal perfección es de tipo «sacramental» y precisamente por un sacramento que imprime carácter, se quiere insistir en estas ideas:

1. Por parte de Dios quiere decirse que la voluntad de llevarnos a la perfección de nuestra vida sobrenatural ha sido querida desde la eternidad (elección); y luego testimoniada en el tiempo por la vocación al Bautismo; y finalmente en forma más intensa ha sido «consagrada» por el sello del carácter confirmal, escrita y sellada por Dios en el fondo del alma del cristiano. Como documento fehaciente y autenticado.

2. Por darse esta «madurez» por vía *sacramental*, tiene la llamada a la perfección un carácter «eclesial»: es decir, que ante la Iglesia entera consta de que tal cristiano está en estado de adultez espiritual. Con ello se subraya más otro aspecto de la gracia —de toda gracia— en la actual economía de salvación: aspecto *eclesial* de la gracia que Dios concede a los cristianos. Es decir, que Dios testifica en público que no quiere dar a los hombres su gracia sino es dentro de la Iglesia. Sobre la gracia sacramental estrictamente dicha está claro; pero también sobre toda otra gracia, que siempre está en conexión con la Iglesia.

18. ALEJANDRO DE VILLALMONTE, *El sacramento del bautismo. Reflexiones teológico-kerigmáticas*: NATURGRAC. 8 (1961) 13-72. Especialmente pp. 14-22, 37-38, 62-67.

3. En el hombre confirmado que recibe el sacramento, quiere decir («sacramental») que por él adquiere una mayor obligación y responsabilidad en orden a vivir para Dios en Jesucristo y bajo el impulso del Espíritu. Igualmente una mayor vinculación a la Iglesia, ya que explícitamente se le ha ordenado a trabajar en el bien común de la misma, en forma más directa y clara que en el bautismo.

6. *Por la confirmación el Espíritu constituye al cristiano en "testigo" de la fe de Cristo.*

Este efecto de la confirmación está en íntima dependencia de los ya estudiados.

Dependencia intrínseca y como «ex natura rei»: el ser testigo de una verdad supone que se la posee con seguridad, con plenitud, con responsabilidad formal y en disposición de afirmarla delante de otros...

Por otra parte, si nos fijamos en el modo y momento en que la confirmación aparece en la Historia de salud, también se observa esta conexión de la confirmación con el *dar testimonio*. El más visible de todos los efectos que el don de Pentecostés produjo en los apóstoles y luego en los fieles, fue el darles fuerza para testificar valientemente, en público, la resurrección de Jesús y todo lo que lleva implicado es decir, toda la religión cristiana: «Los apóstoles atestiguaban con gran poder la Resurrección del Señor Jesús y todos los fieles gozaban de gran estima» (Act. 4, 33; 3, 15).

El hecho de que la confirmación —la infusión del Espíritu Santo— lleve consigo el constituir a los fieles en «testigos», es el más visible y el más claramente expresado de los efectos de este sacramento.

El concilio Florentino dice que «el efecto de este sacramento es darnos el Espíritu Santo para fortaleza; como se les dio a los apóstoles en Pentecostés; es decir para que el cristiano confiese valientemente el nombre de Cristo» [19].

En el Nuevo Testamento también está suficientemente clara esta idea de la venida del Espíritu para que los apóstoles y los fieles sean «testigos» de la revelación de Cristo.

Así lo había prometido Jesús antes de ser levantado a los cielos: «vosotros daréis testimonio de esto, pues yo os envío la promesa de mi Padre» (Lc. 24, 48-49). Con mayor amplitud se reitera la idea en los *Act.* 1, 4-8. Según San Juan la misión específica del Paráclito es dar testimonio y hacer que, bajo su impulso, den testimonio de Jesús

19. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, nr. 697.

los creyentes (Jn. 15, 26-27). Realizada la venida de Pentecostés, los primeros cap. de los *Actos* aparecen llenos del «testimonio» que los apóstoles daban de la resurrección de Jesús bajo el impulso de la plenitud del Espíritu. Después de explicar el fenómeno de la difusión del Espíritu, San Pedro añade: «a este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual nosotros somos testigos. Exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu (el Espíritu prometido) lo derramó, según vosotros veis y oís» [20]. Y, como sabemos, el don de Pentecostés no queda limitado a solos los Doce: el Espíritu se derrama sobre toda carne, particularmente y en forma específica por la imposición de manos» [21].

Las ceremonias litúrgicas con que actualmente se administra la confirmación aluden reiteradamente a este efecto de dar testimonio —público y valeroso— de la fe que se ha profesado. En el ambiente cultural en que fueron instituidos estos signos, el aceite era utilizado para ungir el cuerpo y darlo agilidad, flexibilidad, fortaleza y robustez. Especialmente se quiere aludir a la práctica de los atletas que mediante la unción se preparaban para entrar en combate. Particularmente el aceite oloroso y balsámico es símbolo de vitalidad, el bienestar, la alegría expansiva, la vida que se comunica y difunde. Teniendo en cuenta esta significación natural, se comprende que en los pueblos de la cuenca del mediterráneo el aceite balsámico y el *óleo* hayan llegado a ser símbolo de la Divinidad y de su comunicación benéfica. Los hombres y las cosas son ungidos con óleo para oficios, funciones y usos sagrados. Ser ungido era —en el lenguaje religioso— entrar en la esfera de lo divino, participando de su dignidad, de su fuerza. Santo Tomás resume este simbolismo del aceite balsámico diciendo que la gracia del Espíritu Santo es simbolizada por el óleo. Por eso Cristo se dice que fue ungido con óleo de alegría, por la plenitud del Espíritu que le fue comunicado. La materia de este sacramento es el aceite balsámico, que por su buen olor se comunica a los demás [22]; haciendo al confirmado buen olor de Cristo, es decir: buen testimonio de Cristo según dice San Pablo (2 C. 2, 15).

El hecho de que se signe al confirmado en la frente también tiene este sentido simbólico de infundir valor para confesar a Cristo sin ruborizarse. Ya que, según interpreta este rito San Buenaventura, el miedo y el sonrojo aparecen en la cara y en la frente. Por eso se le signa al cristiano en la frente, para que no se avergüence de confe-

20. *Act.* 2, 32-33. Cfr. Act. 4, 33; 3, 15; 5, 30-32.
21. *Act.* 2, 14-36; 4, 31; 5, 32; 8, 14-25; 10, 44-48; 19, 1-6.
22. *Summa*, III, q. 72, a. 2, resp.

sar la fe públicamente ni tema dar la vida por confesar a Cristo crucificado, si fuere necesario, combatiendo como auténtico atleta preparado para el combate, o como soldado valiente que lleva en la frente el emblema de su rey, el signo triunfal de la cruz [23].

La percusión de la mejilla es interpretada por el Catecismo Romano como una señal de que el confirmado debe estar preparado para sufrir por Cristo [24]. No es reprobable esta interpretación; pero no es segura [25].

I I

POR LA IMPRESION DE CARACTER LA CONFIRMACION CONFIERE AL BAUTIZADO UNA MAS «PLENA» PARTICIPACION EN LA DIGNIDAD Y FUNCIONES MESIANICAS DE CRISTO SACERDOTE, REY Y PROFETA

Acabamos de explicar cómo la confirmación es «complemento» del bautismo por la gracia que confiere al confirmado, es decir, que la gracia confirmal es complemento de la gracia bautismal. El otro efecto sobrenatural, de la confirmación, el carácter, también tiene razón de complemento respecto del carácter bautismal.

1. *El carácter confirmal en general.*

a) *La existencia del carácter confirmal.*—La existencia de un carácter nuevo y distinto del carácter bautismal, no necesitamos demostrarla aquí, ya que es una verdad definida.

Sobre su naturaleza genérica como *carácter* podemos referirnos a lo ya expuesto hablando del carácter bautismal [26]. El carácter es el sello de Dios que testifica ante el mismo Dios, ante la Iglesia y ante la sociedad la elección divina, la confianza, la amabilidad de que ha sido objeto, por parte de Dios, el que recibe el carácter. Por el carácter aparece el hombre configurado con Cristo, investido de su dignidad mesiánica y en consecuencia deputado, por una consagración interna, al culto de la Trinidad dentro de la sociedad eclesiástica.

---

23. *Breviloquium*, p. VI, cap. VIII, nr. 5; Op. Om. V.
24. Cat. Romano, cap. 16, 6.
25. Cfr. A. Adam, *Die Firmung und Seelsorge*, 218-236 donde son referidas las seis interpretaciones sobre el significado de la percusión de la mejilla.
26. Alejandro de Villalmonte, *El sacramento del bautismo*: NaturGrac. 8 (1961), 40-43.

Todo carácter es un signo de distinción y nobleza. Por él el hombre es seleccionado para la aristocracia espiritual que Dios se ha escogido en este mundo: todo el que es sellado con el carácter es constituido en raza escogida, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición [27]. Finalmente, el carácter, en grados diversos y cualitativamente distintos, extiende a los cristianos la dignidad mesiánica de Cristo sacerdote-rey-profeta.

La impresión de un *nuevo carácter* en la confirmación es un testimonio renovado del amor y confianza inquebrantable de Dios hacia el hombre a quien ha recibido por hijo suyo en el bautismo. Esta confianza ya la había atestiguado la Trinidad en el bautismo y la había sellado con una consagración imborrable. Pero, ahora, al consagrarla de nuevo en la confirmación, quiere dar a entender que para la Trinidad, aquel hombre —el confirmado— tiene una garantía perenne de amor, de asistencia providencial, de gracia, en una palabra. Estos sacramentos que nos «consagran» con la impresión de carácter, nos acompañan todo a lo largo de nuestra vida y su influjo benéfico va mucho más allá del día en que fuimos confirmados (—bautizados u ordenados—) hasta la misma gloria. Prenda visible y sello público da esta confianza, misericordia, y cuidado paternal de Dios —que es más grande que nuestro corazón (I Jn. 3, 20)— es el hecho de que, después de habernos acogido en la familia divina por el bautismo, la confirmación estrecha más nuestra incorporación a Cristo y nos lleva a la *madurez sacramental* de la vida cristiana. Esta mayor vinculación a Cristo y a la Trinidad implica una más esmerada asistencia por parte de Dios, mayor abundancia de auxilios espirituales para llevar nuestra responsabilidad de confirmados. Y porque participamos más hondamente en la dignidad mesiánica de Cristo, toda nuestra actividad religiosa-cristiana recibe nueva dignidad y valor ante la Trinidad.

Entre los Padres se encuentran frecuentes testimonios de esta dignidad sacerdotal, regia y profética de los confirmados. «La señal de la cruz ha hecho reyes a todos los regenerados en Cristo, y la unción del Espíritu Santo los consagra sacerdotes», dice San León [28]. Aludiendo al texto de San Pedro I, 2, 9 [29]. En el prefacio de la consagración del crisma en el Jueves Santo pide el obispo a Dios que los que hayan de ser ungidos con ese crisma: «reciban el honor sacerdotal, profético y regio y con ello sean revestidos de un don incorruptible».

---

27. Ex. 19, 5-6; I Pet. 2, 2, 10; Apoc. 5, 9-10; 1-6.
28. Sermo de Natali, 4. Ml. 45, 149.
29. Recogen numerosos testimonios de la Tradición, Y. M. J. Congar, *Jalons pour une Théologie du laicat*, Paris, 1953. P. Dabin, *Le sacerdoce Royal des fideles dans la Tradition ancienne et moderne*, Bruxelles, 1950.

b) *Naturaleza propia del carácter confirmal.*—Podemos describirla diciendo que perfecciona, completa, lleva a su perfección o plenitud el carácter bautismal. Este distingue entre los cristianos y los no-cristianos; el carácter confirmal señala una situación de mayor perfección y plenitud de poder sagrado dentro de la Iglesia.

Santo Tomás alude a esta mayor perfección del carácter bautismal diciendo que por el bautismo el hombre recibe aptitud y poder para aquellas acciones sagradas, o actos de la vida religiosa cristiana *que* se ordenan y en *cuanto* se ordenan al bien propio del que los recibe. Especialmente esta capacidad y poder sagrado se refiere a los sacramentos del culto cristiano. Por la confirmación se le capacita al hombre y se le ordena a influir en otros mediante esas mismas acciones y actos de culto, o con otras actividades dentro de la Iglesia [30].

Podríamos tal vez decir, en forma sintética y general, que el carácter confirmal completa al recibido en el bautismo: a) en cuanto capacita al bautizado para ciertas acciones sagradas en forma más directa y explícita que lo hacía el bautismo. Por ejem., para dedicarse a la difusión del reino de Dios en forma más directa. b) Ordena al bautizado a ciertas actividades que ya ejercía inicialmente por el bautismo; pero que ahora adquieren una característica especial de ser «testimonio», confesión pública de la fe, glorificación de la Trinidad en la propagación, como «ex officio», del Reino de Dios. c) Finalmente, en conexión con lo anterior podemos decir que el carácter confirmal dota al bautizado de nueva aptitud —ordenación— gracia para que ejerza los actos de la vida cristiana integral, aun en los momentos *difíciles* y precisamente en los momentos difíciles. Por ejem., indica Santo Tomás que, en relación con la Eucaristía, capacita al bautizado para que no se avergüence de recibirla aun en circunstancias difíciles [31].

Veamos ahora en particular cada uno de los tres poderes que incluye la dignidad mesiánica de Cristo y cómo ellos son perfeccionados bajo la acción del carácter confirmal.

2. *El carácter bautismal perfecciona nuestra participación en el "sacerdocio" de Cristo.*

El hecho de que el carácter bautismal perfeccione e intensifique la participación en el *sacerdocio* de Cristo, no ofrece dificultad. Es una conclusión de dos principios bien claros en la teología de la con-

30. *Summa,* q. 72, art. 1, resp.; art. 5, resp.
31. Ibid., q. 63, art. 3, resp.

firmación: a) que todo carácter implica una participación en el sacerdocio de Cristo, mejor aún, en su dignidad mesiánica, en grados y para fines inmediatos diversos; b) que la confirmación es «complemento» del bautismo», según repite continuamente la tradición teológica. Por consiguiente, también la función sacerdotal, como todo otro efecto del bautismo, es perfeccionada por la confirmación.

La naturaleza íntima de este «complemento o plenitud» que la confirmación aporta al sacerdocio bautismal, no está claramente determinada en la teología.

Santo Tomás dice que la confirmación da mayor poder para ejercer ciertas acciones sagradas, pero no dice cuales [32]. Es difícil ver cuales sean en concreto. Unicamente si se quiere ver una mayor disposición para recibir el sacramento del orden, ya que la Iglesia, para licitud del mismo, exige la recepción previa de la confirmación.

Queda todavía el recurso general de decir que la confirmación ayuda especialmente para poner los actos propios del sacerdocio bautismal cuando estos tienen el carácter de confesión *pública* de la fe, o proclamación del Reino de Dios. Y también cuando tales actos resultan especialmente *difíciles* y exigen intrepidez de corazón.

3. *La confirmación perfecciona la participación en la dignidad regia de Cristo.*

a) *Sentido de esta dignidad regia.*—La dignidad regia que le puede competir a un cristiano hay que entenderla por analogía con la dignidad regia que a Cristo que le compete como a Ungido del Señor. La dignidad regia del cristiano se manifiesta en la medida en que logra el dominio religioso, espiritual sobre las fuerzas del mal y aun sobre las mismas realidades materiales, en cuanto ellas pueden ser ayuda o estorbo para el bien. Por su dignidad regia el cristiano colabora al establecimiento del Reino de Dios en el mundo, entre los hombres y aun sobre la creación material. Por eso el ejercicio de la dignidad regia del cristiano está en relación con su colaboración en la obra redentora de Cristo. Cristo libera al hombre (y al cosmos) de los poderes del mal y los conquista para el Padre. El cristiano-rey colabora en esta obra de conquista y triunfo sobre los poderes del mal. Finalmente, entra dentro de esta dignidad regia el poder juzgar al mundo y recibir honores regios al lado de Cristo, en su triunfo escatológico, cuando entregue el poder al Padre (I Cor., 15, 24-28) y un coro de

---

32. Cfr. ibid, q. 72, art. 5, resp.

adoradores: reyes-sacerdotes, alaben a la Trinidad junto con Cristo (Apoc. 1, 6; 5, 9-10).

Ya sabemos que por el bautismo comienza el hombre a participar en la dignidad regia de Cristo [33]. Pero esta participación se hace más perfecta por la confirmación.

Lo propio de la confirmación en este punto podríamos expresarlo diciendo que, por la confirmación, el cristiano queda oficialmente incorporado a la *milicia cristiana*. Con esta analogía se quiere indicar que el cristiano es impulsado por la confirmación a vivir su vida con autenticidad, especialmente cuando la profesión de la fe exige un testimonio público y en circunstancias difíciles.

Que Dios haya puesto un sacramento —la confirmación— para ayudarnos a vivir la vida bautismal-cristiana en los momentos difíciles y en cuanto tiene razón de testimonio público, no es del todo extraño para un teólogo. Tenemos otro ejemplo que, a nuestro parecer, es bastante semejante. Nos referimos a las relaciones que existen entre la función de las virtudes y de los dones dentro del organismo completo de la vida sobrenatural. Los dones perfeccionan las virtudes en orden a practicar los mismos actos en momentos difíciles y especialmente *árduos*; cuando el modo humano de obrar de las virtudes resulta insuficiente y se precisa el poder *divino* que venza las dificultades.

Algo análogo nos ocurre con el bautismo y confirmación. Es difícil señalar materialmente en qué completa la confirmación al bautismo. Sin embargo, mirando el problema en su aspecto *formal*, podemos señalar un modo especial de vivir las realidades sobrenaturales, cristianas como efecto de haber recibido la confirmación. Este modo sería el siguiente: la confirmación nos confiere la plenitud *sacramental* de la vida recibida en el bautismo. Y esta mayor plenitud o perfección se nos hace visible en la gracia especial que la confirmación confiere para vivir la vida cristiana en momentos difíciles y cuando tiene carácter de testimonio público.

b) *La malicia cristiana.*—Santo Tomás expresa esta verdad diciendo que por la confirmación es constituido el hombre en *soldado* de Cristo [34]. San Buenaventura recoge otra comparación tradicional: la de *atleta* que lucha intrépidamente por el premio [35]. Subyace aquí la dis-

---

33. Alejandro de Villalmonte, *El sacramento del bautismo*: NaturGrac. 8 (1961) 57-58.

34. *Summa*, q. 72, art. 9, resp.; Más claro en *Summa* c. Gent. IV, cap. 60.

35. *Sent.* IV, d. 23, a. 1, q. 2 resp.; IV, 591b. Cfr. *Breviloquium*, p: VI, c: 8; V, 272b.

tinicón que el lenguaje común establece entre el «soldado» (y más aún el «caballero» en sentido clásico) y el simple *ciudadano*. El simple ciudadano, cuando se le contrapone al soldado, nos sugiere la idea del hombre que ha de preocuparse del bien común, pero no lo hace *ex officio*, ni con la misma intensidad ni tan directamente, ya que el ciudadano «privado» colabora al bien común en cuanto incrementa su propio bien y a través del propio bien que él incrementa. En cambio, el «soldado» está directamente, en forma prevalente y *ex officio* dedicado al bien común de la patria y especialmente en los momentos de guerra, en que la vida es difícil y la existencia de la sociedad está en peligro. O también cuando se dedica a la conquista de nuevos territorios con anhelo de incrementar la grandeza material de la patria.

A través de esta analogía reincidimos de nuevo en la idea básica de toda la teología confirmal: la confirmación confiere la *plenitud* del Espíritu Santo. Como consecuencia de esta «plenitud» (sacramental y relativa), según sabemos , el bautizado se siente «fuerte» para dar testimonio público y en circunstancias en que se exige especial intrepidez y fortaleza.

Como consecuencia de esta incorporación a la «*milicia* espiritual», la vida del bautizado logra nuevas tareas y responsabilidades.

Respecto a su propia vida *personal* al bautizado, al ser constituído oficialmente soldado —caballero— defensor de la fe, se le exige que él mismo posea esa fe con mayor perfección y solidez. Para ello la gracia de la confirmación y el carácter confirmal le dan derecho delante de Dios a los auxilios necesarios, en todo orden de cosas.

El ser oficialmente *defensor* de la fe implica el confesarla públicamente, con valentía y sin miedo. No avergonzarse de la Cruz de Cristo, según fórmula tradicional. La profesión de fe en la Cruz-Resurrección de Cristo es la base de toda otra confesión pública; ya que es el misterio más difícil de creer para la inteligencia humana. La Cruz es escándalo para los judíos e insensatez para los griegos.

El soldado de Cristo tiene también la misión de *defender* la religión cristiana que profesa. Naturalmente, la defensa se ha de hacer por medios estrictamente espirituales y en el campo de lo religioso. Finalmente, el confirmado debe tomar conciencia de la obligación que tiene de *propagar* el Reino de Dios; encuadrado como está dentro de la Iglesia, participa, a su modo y en su grado, de la misión que Cristo trasmitió a la Iglesia entera de instaurar en el mundo el Reino del Padre. La Iglesia hace perenne en el mundo la obra mesiánica de Cristo por medio de la triple potestad jerárquica sobre todo; pero también mediante la actividad de todos y cada uno de los miembros de la Iglesia.

Esta incorporación del confirmado a la milicia espiritual está en

íntima relación y completa lo que ya dijimos antes de la misión de "*testigo*" de muerte-resurrección de Cristo que por el Don de Pentecostés incumbe a todo cristiano. El ser «testigo» en su sentido más denso y amplio incluye la triple tarea mencionada de *profesar, defender* y *propagar* el Reino de Dios, según las circunstancias lo exijan.

c) *La vocación al martirio.* — En relación interna y próxima con la función de «testigo», está la vocación que todo confirmado recibe para el testimonio por excelencia: para el *martirio*, en que el «testigo» cumple su misión con la máxima intensidad, solemnidad y dramatismo, dando la vida por la fe.

Por el bautismo recibe ya el cristiano la llamada de Dios para el martirio. Hay una relación intrínseca y profunda entre el bautismo de *agua* y el bautismo de *sangre*: ambos reciben su fuerza del bautismo de sangre de Jesús, en la Cruz (muerte+resurrección) [36].

La confirmación imprime una característica nueva en esta vocación cristiana al martirio. El bautizado ha de defender el Reino de Dios hasta con su sangre; pero la defensa tiene un aspecto más personal: defiende la vida de Dios dentro de sí mismo, su propia vida cristiana atacada. En cambio *cuando* el martirio tiene carácter de defensa pública del Reino de Dios y *en cuanto* es tal defensa pública, viene exigido por la confirmación. Como Cristo-Rey peleó con los poderes del mal hasta la Cruz, así debe hacerlo el cristiano-rey por impulso de la fuerza sobrenatural que le comunica la confirmación. El hecho de que el martirio sea una confesión pública y extremadamente difícil de la fe,y que exige la máxima fortaleza, hace que la gracia del martirio —en cuanto viene por vía sacramental— se comunique al cristiano plenamente en la confirmación.

Convendría tener en cuenta que en todo este lenguaje de «dignida regia», milicia cristiana, martirio, no hay que dejarse llevar de la imaginación y figurarse que el confirmado tiene una misión «sublime» en el sentido literario de la palabra. Nada de heroismo espectacular y llamativo. No abusemos de las grandes palabras. La mayor parte de los confirmados han de exhibir su «testimonio», doloroso y abnegado, en la oscuridad y monotonía de la vida cotidiana Practicaron el heroismo cristiano los mártires de la «leyenda dorada»; pero también los oscuros enclaustrados confesores y el cristiano sencillo que da testimonio de Cristo en el trabajo de cada día, fastidioso y sin brillo. También aquí hay «heroicidad cristiana» y por tanto campo

36. Cfr. A. de Villalmonte, *El sacramento del bautismo*, 54.

de actuación del Don de Pentecostés que se nos da para la dureza y energía de la lucha espiritual.

4. *La confirmación confiere mayor participación en la dignidad "profética" de Cristo.*

No necesitamos repetir los argumentos para demostrar *el hecho* de que el confirmado participa de la dignidad «profética» de Cristo. De la triple función mesiánica de Cristo sacerdote-rey-profeta, tal vez sea la función «profética» la que ha sido más estudiada con referencia al carácter confirmal. Desgraciadamente no podemos hablar de este tema tan interesante más que en forma muy esquemática.

a) *Significado de la dignidad profética.* — Según la Biblia para que alguien pueda presentarse como «profeta» ha de llevar, en primer lugar, la *misión divina*. Esta llamada divina es esencial y decisiva. Por su vocación entra en íntima comunicación con Dios, adquiere una especie de «pathos divino». Expresión externa de la llamada, y de la presencia de la Divinidad es la consagración o unción sagrada para el ministerio profético. Con la unción se le comunica el Espíritu de Yavé.

Unido a Dios como su instrumento y su «siervo» el profeta es «revelador» de los secretos de Dios: boca de Dios. Mediante el profeta comunica Dios a los hombres sus planes de salvación y de perdición; el sentido de toda la historia sagrada pasada, presente y futura. En este sentido el profeta es también «testigo» autorizado por Dios. Y esto en el sentido más fuerte de la palabra. Porque el profeta no es sólo «revelador» y pregonero de un mensaje de salvación, debe ser también mártir: su destino es morir por la verdad pregonada. Así aparece en los profetas del A. T., hasta culminar en el máximo profeta, el Siervo de Yavé [37].

b) *Cristo es la culminación del profetismo.* — En el N. T., Jesús aparece no sólo como profeta, sino como el Profeta por excelencia, la culminación del profetismo [38].

La actividad profética de Jesús coincide del todo con su función de predicador del Reino de Dios; con su actividad magisterial; con

37. Sobre el profetismo del A. T. cfr. TH. C. VRIEZEN, *Theologie des A. T. in Gundzüge*, Neukirchen, 219-225. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen, 1957. I, 190-263.

38. Act. 3, 22-26. Sobre Jesús «Profeta» cfr. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1957, 11-49.

el hecho de que El es el Revelador del Padre y de sus designios de salvación sobre los hombres. Mediante su palabra, con su acción y con su ser mismo, es Jesús el supremo Revelador y Revelación de Dios, y por ello el supremo de los profetas que nos descubren los designios misteriosos de Dios en la Historia de salud.

Toda la actividad «profética» de Jesús como predicador e instaurador del Reino de Dios, aparece en El impulsada y dirigida por el Espíritu de Dios, por el Espíritu Santo que llenó a los profetas viejotestamentarios [39].

Finalmente, Jesús dio testimonio de la verdad con su muerte. La muerte, como lo fue para los profetas, es para Jesús parte integrante de su misión profética. Lo mismo que su acción sacerdotal y regia culmina en la cruz y resurrección, también la función profética; ya que en la muerte y resurrección es Jesús el Testigo Fiel, acreditado por Dios.

c) *El Espíritu de Pentecostés constituye a los Doce en profetas del N. T. (apóstoles).* — La plenitud de la misión profética que se encontraba en Cristo, se comunicó a los Doce y a la Iglesia en el día de Pentecostés, al descender el Espíritu del Padre.

Ya había dicho Jesús que, así como El daba testimonio del Padre, predicando su verdad, fundando el Reino de Dios bajo el impulso del Espíritu, así el Espíritu vendría para dar testimonio de Cristo y de su verdad [40].

Este testimonio sobre Cristo lo dio el Espíritu Santo llenando de fortaleza a los Doce, a fin de que testificasen la resurrección de Jesús con todo el sentido divino y salvífico que ella encierra como culminación de la Historia de salud. Por efecto de la venida del Espíritu en Pentecostés, aparece Este dirigiendo toda la actividad de los Doce. Por su impulso dan testimonio de la resurrección de Jesús. El les ilumina en las decisiones referentes a la fe y costumbres. Les da fortaleza para confesar el nombre de Jesús hasta la muerte [41].

Los Doce son los «profetas» por excelencia del N. T. Como tales son reveladores del plan divino de salvación. Así lo hace Pedro, Esteban, Pablo; partiendo siempre de la revelación suprema del N. T.: el sentido salvífico de la resurrección de Jesús [42]. También su misión de «testigos - mártires» gira en torno a la resurrección de Jesús, en

---

93. Hemos citado los textos más arriba, pp. 189-192.

40. Jn. 14, 17; 14, 26; 16, 13; Act. 1, 8.

41. Act. 2, 14-47; 3, 12-26; 4, 31; 4, 8; 5, 3ss.; 6, 1-7; 8, 15-20 y 29; 10, 44ss.; 15, 28.

42. Act. 1, 21-22; 2, 14-36; 3, 14-15; 4, 10-11, 33; 5, 29-32; 13, 27-40; 17, 31.

la cual toda la Historia de Salud del A. T., culmina y se abre la Historia del N. T.

La dignidad de «profeta» en los Doce adquiere una categoría especial e irrepetible: el «apostolado» en sentido riguroso; proveniente del hecho de que fueron testigos oculares de todo lo que hizo el Señor Jesús desde el bautismo de Juan y sobre todo testigos de la resurrección [43]. Junto con esto poseían la plenitud de la triple potestad jerárquica y otros carismas sobrenaturales. Pero ello no invalida la afirmación de que el Colegio de los Doce haya de considerarse como los «profetas» por excelencia del N. T., superiores en dignidad y funciones a los del Antiguo.

Teniendo a la vista estas reflexiones se hace comprensible el que, en el lenguaje teológico actual, ciertos escritores asimilen la función «profética» (en sentido más amplio de «munus propheticum») a la función «apostólica», también en sentido amplio. Así podemos dar como equivalentes estas dos fórmulas: función profética-función apostólica, siempre que queramos explicar este efecto particular del carácter confirmal.

d) *La confirmación da a los fieles participación en la dignidad profética de Cristo y de los Apóstoles.* — Esta afirmación será comprensible si recordamos el proceso que venimos siguiendo continuamente en nuestra teología de la confirmación: El Espíritu llena la Humanidad de Cristo, de Cristo se difunde a los Doce —a la Iglesia— el día de Pentecostés, y luego por la confirmación, la imposición de manos, se derrama en cada bautizado. Esta «plenitud profética», será sólo uno de los aspectos de la dignidad mesiánica con que el Espíritu unge a cada fiel y le hace partícipe de la dignidad del Ungido por excelencia: Jesús de Nazaret.

Todo lo que anteriormente hemos dicho sobre la misión de «testigo» que recibe el confirmado tiene su plena aplicación en este momento; ya que la misión profética es, en primer término, misión de «testimonio» sobre los designios de Dios en la Historia de Salud.

El «testimonio profético» sobre la resurrección de Cristo y sobre toda la salvación que Dios nos dona en El, lo dan los Apóstoles. Pero ya sabemos que la fuerza para ser testigos se comunica a todos los fieles por la imposición de manos. Su misión «profética» de pregoneros de la gloria de Dios y propagadores del Reino la cumplen los fieles confirmados en formas diversas.

Como efecto del Don de Pentecostés comunicado a ellos, los fie-

---

43. Act. 1, 21-22; 2, 32; 10, 39-41; I Cor. 15, 1-9; 13, 31; 3, 15; 4, 20; 5, 32.

les practican la caridad fraterna, se reunen para la fracción del pan; llevan vida de comunidad de bienes; frecuentan el templo para hacer oración. Esta vida era un «testimonio» ya que con ella alababan a Dios y provocaban la admiración del pueblo (Act. 2, 42s.; 4, 32ss.; 5, 12ss.). Constituidos en nuevo pueblo sacerdotal por la confirmación, San Pedro recuerda a todos los cristianos la obligación que tienen de dar «testimonio» y pregonar la gloria de Dios entre los paganos por medio de una vida santa (I Pet. 2, 4. 25). La vida edificante, irreprensible de la mujer cristiana debe tener una misión de apostolado a fin de que «el que no cree a la Palabra sea llevado a creer sin palabras, por la conducta de su mujer» (I Pet. 3, 1-6).

En los escritos del N. T., podemos recoger testimonios del apostolado y actividad en la propagación del Reino de Dios ejercida por creyentes no pertenecientes a la jerarquía, por simples cristianos que habían recibido la infusión del Espíritu. Los helenistas compañeros de Esteban (Act. 11, 19 ss.). Aquila y Priscila y Apolo (Act. 18, 24-28). San Pablo nos habla de la ayuda que le prestaban en su apostolado muchos creyentes que no tenemos motivos para pensar que perteneciesen a la jerarquía. (Rom. 16, 8-13). El testimonio por excelencia, el *martirio,* también entra dentro de las perspectivas apostólicas de los primeros cristianos: I Pet. 3, 17ss.; 4, 12ss. Apoc. 20, 4.

En la pastoral actual se habla a veces del «fundamento sacramental» del apostolado de los seglares. Hay un fundamento teológico para esta afirmación y es este: por efecto del sacramento de la confirmación todo cristiano participa de la dignidad profética de Cristo y de la Iglesia y por ello está ordenado y capacitado para propagar «ex officio» el Reino de Dios en el mundo, unido a Cristo, a los Apóstoles y a la Iglesia jerárquica.

III

INDICACIONES PASTORALES EN TORNO A LA CONFIRMACION

Ya hemos advertido al principio la imprecisión que existe todavía en muchos puntos de la teología confirmal. Por otra parte, la inquietud de los pastores de almas en torno a este sacramento también va en aumento. El ascenso y promoción del laicado en la Iglesia exige un estudio más detenido sobre la confirmación y sus efectos en todo cristiano. Si se quiere que la confirmación produzca los frutos esperados en orden a la cura de almas, es del todo necesario que la práctica esté dirigida por una doctrina honda y clara. En realidad nada hay más «práctico» que una buena teoría. Pero al mismo tiempo, la doc-

trina teológica sobre la confirmación debe terminarse en la «praxis»: es decir, debe ser alimento y guía en la cura de ambas y para la vida espiritual de los cristianos.

Por esta razón, en una exposición «kerigmática» de la teología de la confirmación, es inevitable hacer algunas indicaciones de tipo práctico, para poner de manifiesto la continuidad que debe existir —en ambas direcciones— entre la teoría y la prácitca, la teología y la vida de la Iglesia.

Reducimos nuestras indicaciones a algunos puntos básicos [44].

1. *Preparación para recibir la confirmación.*

a) *Administrarla en edad conveniente.* — La práctica de la Iglesia ha sido y es muy varia en este asunto. Recuérdense las diversas costumbres de Oriente y Occidente; y la variedad que existe entre antiguas y modernas prácticas. No se puede criticar la costumbre de administrarla a los niños sin uso de razón. Sin embargo, la edad más apropiada, excepto caso de urgente, tal vez sería poco después de la primera Comunión; cuando ya los niños tengan alguna capacidad para entender el significado del sacramento. No es necesario esperar a la «madurez» fisiológico-sicológica, ya que la madurez espiritual se necesita antes, particularmente la madurez sacramental. Por otra parte la gracia para combatir los enemigos del alma. la robustez e intrepidez en confesar la fe es necesaria desde que la vida espiritual está en peligro: al llegar el hombre al uso completo de su razón.

b) *Instrucción preparatoria.* — *Una instrucción catequética* previa es necesario hacerla, pero también es difícil, por la edad en que se suele administrar la confirmación. Sin embargo, nunca debe omitirse. Lo que se hace en otros sacramentos, debe hacerse también en la recepción de la confirmación cuya importancia para la vida cristiana es necesario revalorizar. Así lo ven actualmente tanto los teólogos como los pastores de almas. *Como ideas básicas* de esta catequesis sobre la confirmación podrían presentarse las que hemos expuesto en nuestro trabajo y según el enfoque que hemos dado a la teología confirmal.

Según la capacidad y preparación doctrinal de los oyentes ha de

44. Para los problemas pastorales de la confirmación véase especialmente A. ADAM, *Firmung und Seelsorge*, J. C. RUTA, *La Confirmación*, 151-197.

encuadrarse la catequesis de la confirmación en la economía general de salvación, especialmente en la función que desempeña el Espíritu Santo en esta economía. El Espíritu es la plenitud, la floración de la Vida divina. El desciende plenamente sobre Cristo para ungirle por Mesías. Luego viene sobre los Apóstoles y la Iglesia en Pentecostés. *Ahora,* en la confirmación, va a ser recibido por cada uno de los cristianos. Dentro de cada cristiano causa efectos del todo similares a los que causó en la Iglesia del Cenáculo: robustez para profesar la fe, para ser testigos, para propagarla. Así en cada cristiano. Algunas indicaciones sobre el significado del carácter confirmal son también imprescindibles. Sobre todo su eficacia en orden a configurarnos más intensamente a Cristo sacerdote, rey y profeta.

c) *La Liturgia del sacramento* de la confirmación también debe ser objeto de la catequesis. Para sensibilizar y dramatizar un poco las ideas abstractas de la teología confirmal será muy pedagógico ligar la explicación doctrinal a los ritos fundamentales de la administración del sacramento: imposición de manos; simbolismo del aceite y del bálsamo; significado de las unciones y otras ceremonias.

d) *Preparación espiritual.* — Pastoralmente lo más recomendable es que la confirmación se administre por grupos y en forma comunitaria. En tal caso la Parroquia entera debe participar en la *promoción* de los nuevos "*soldados de Cristo*", que son incorporados a la Iglesia en una forma todavía más completa, para consagrarse al bien público de la misma, en forma más explícita. Podría hacerse esta oración pública a estilo de las preces que León XIII ha mandado hacer por Pentecostés. La comunidad parroquial recordaría a los discípulos del Cenáculo recogidos en oración con María, implorando la venida del Espíritu sobre la Comunidad o Iglesia local y universal. También sería oportuna una *vigilia bíblica-litúrgica* que tuviese por el tema el Espíritu Santo como Don de Pentecostés y de la confirmación.

e) *Celebración digna de la ceremonia.* — Los desórdenes y la falta de seriedad religiosa que acompañan a la celebración de la confirmación son famosas en muchos ambientes y, al parecer, desde hace siglos. La concentración de gran número de muchachos, con sus padrinos y familiares en nada favorece la celebración digna de la ceremonia. Para evitar estas concentraciones masivas, no hay otra solución que la frecuente administración del sacramento. Administrada la confirmación con frecuencia, en grupos no excesivamente numerosos, la ceremonia podría ser bien organizada y transcurrir con orden y gravedad religiosa.

2. *Piedad confirmal.*

La instrucción doctrinal sobre la confirmación no agota las posibilidades de penetración en los misterios de este sacramento. Es necesario vivir y revivir las enseñanzas por el proceso afectivo de oración, meditación, plegaria.

a) *Vivir el sentido de la confirmación.* — El cristiano debe adquirir conciencia cada vez más intensa del significado que para él tiene el haber recibido la *plenitud del Espíritu Santo* el día de la confirmación. El confirmado es un «"hombre" del Espíritu»; el Espíritu le escogió, le llenó de sus dones, le ungió con dignidad mesiánica; como a los antiguos profetas, como a Jesús, como a los Apóstoles, para que se dedique a la implantación del reino de Dios en el mundo.

La vida del confirmado debe ser una *vida según el Espíritu,* en sí mismo y en su acción sobre los demás hombres.

Debe ser objeto de meditación cordial la *responsabilidad* que lleva consigo el haber sido promovido a la edad adulta cristiana, a la *dignidad mesiánica* que le comunicó el Señor el día de la confirmación. El confirmado es un «profeta de Dios»: debe glorificarle con su oración, con el trabajo, con el cumplimiento del deber, con la propagación del Reino de Dios. Debe hacer de su vida un «testimonio» viviente de Cristo. Sobre todo en la práctica de la caridad fraterna. Sería interesante reflexionar si el sacramento de la confirmación no tiene alguna relación especial con la práctica de la caridad, sobre todo en sus aspectos más sociales. Por ser la caridad auténtica la más *difícil* de las obras del cristiano, por ser el máximo *testimonio* de los que son discípulos de Cristo, por las relaciones entre caridad por una parte y entre confirmación y Espíritu Santo por otra, podría pensarse que el mejor testimonio y el mejor apostolado de un confirmado sería la práctica de la caridad social.

b) *Devoción a la confirmación.* Es conocida la práctica de los sacerdotes y religiosos que mantienen una entrañable «devoción» al día en que fueron ordenados o emitieron sus votos. Es indudable que esta práctica devocional tiene gran valor sicológico y religioso para mantener los ideales sacerdotales y religiosos siempre presentes y operantes. Lo mismo podría hacerse con referencia a la confirmación. O simplemente incorporar la confirmación personal al día grande de Pentecostés, en que el Espíritu se derramó sobre toda carne; recordando que aquel acontecimiento de la Historia general de salvación, se tras-

formó en acontecimiento personalísimo el día de la confirmación

También *en público* convendría organizar prácticas devocionales en torno a la confirmación. Las parroquias podrían organizar una solemne celebración del día de Pentecostés en que, además de la fiesta de la Iglesia universal, se conmemorase por todos los parroquianos el día de su propio Pentecostés, el día de la confirmación. Esta renovación, debidamente preparada, ayudaría a los cristianos adultos a tomar más clara conciencia de sus deberes y responsabilidad como «soldados de Cristo»: hombres de Cristo que han jurado vivir a su servicio y deben mantenerse fieles a la fe jurada con valentía y caballerosidad.

Especialmente *las asociaciones* que tienen un fin de apostolado seglar (Acción Católica, Ordenes Terceras, etc.), deberían escoger el día de Pentecostés y la conmemoración de la confirmación para renovar los compromisos que contrajeron con Dios cuando recibieron este sacramento, en orden a ser testigos y apóstoles del Reino de Dios.

BIBLIOGRAFIA

Juan Carlos RUTA, *La Confirmación. El sacramento del Espíritu Santo. Teología-Liturgia-Piedad.* Buenos Aires, Platín, 1956.

Adolf ADAM, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin.* Freiburg. Herder, 1958. (Junto con la doctrina de santo Tomás, expone la situación en que se encontraba la teología confirmal en la edad media, hasta Santo Tomás).

— *Firmung und Seelsorge.* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1959. (Estudia los principales problemas teológicos y pastorales sobre la confirmación, tanto en su historia como en la actualidad. Al final bibliografía abundante).

P. FRANSEN, *La Confirmación*: *OrbCathol.* 2 (1959) 422-441.

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 72.

SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.* dist. VII; op. om., ed. minor I pp. 152-166.

Eugen WALTER, *Fuentes de santificación.* Doctrina de los sacramentos al alcance de los fieles. Trad. esp. de E. Valentí. Barcelona, Herder, 1959. Sobre la confirmación, pp. 51-100.

Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. IV/2: Die Lehre von den Sakramenten. 4. Auf. München, 1952. Sobre la confirmación, pp. 168-184. Hay trad. esp. de ed. Rialp, Madrid, 1961.

Ludovicus LERCHER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, vol. IV-2, Pars 1.ª, Oenipontе, 1948. Sobre la confirmación en las pp. 151-204.

M M. PHILIPPON, *Los Sacramentos en la vida cristiana.* Trad. españ. de B. Aguero. Buenos Aires, Plantin, 1955. Sobre la confirmación, pp. 63-102.

D. L. GREENSTOCK, *El problema de la confirmación*: *CiencTom.* 80 (1953) 175-228, 537-590; 81 (1954) 201-240. (Estudia: situación actual del problema. Historia de los ritos de la confirmación. Efectos).

B. NEUNHEUSER, OSB., *Taufe und Firmung* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, Fasz. 2 hrsg. von M. Schmaus. J. Geiselmann-P. A. Grillmeier). Freiburg i. Br., Herder, 1956. (Para el aspecto histórico de la confirmación y sus ritos).

P. TH. CAMELOT, *Sur la Théologie de la confirmation*: *RevSchPhilThéolog.* 38 (1954) 637-657.

L. BOUYER, *La signification de la confirmation*: Suplem. de la Vie Spir. 29 (1954) 162-179.

LUMIERE ET VIE, nr. 51 (1961) 1-90. Número monográfico dedicado a la confirmación: Controverses récentes. Notes historiques. La thélogie de saint Thomas. Les rites orientaux. Problémes Pastoraux.

L. LATRAILLE, *L'effet de la confirmation chez saint Thomas d'Aquin*: *RevThomis.* 57 (1957) 5-28; 58 (1958) 214-243.

J. R. QUINN, *The sacramental character as the key to understanding christian life*: *AmerEcclRev.* 142 (1960) 32-40.

S. FUSTER, *El carácter de la confirmación y la participación de los fieles en el sacrificio cristiano*: *TeolEspir.* 4 (1960) 7-58.

LA MAISON DIEU nr. 54 (1958). Número monográfico dedicado a la confirmación.

J. COPPENS, *Confirmation*: *DictBiblSuppl.* II, 120-153. Paris, 1924.

M. J. Y CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laicat.* Paris, 1953. (Obra fundamental para estudiar la «Teologia del Laicado»).

P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la Tradition ancienne et moderne.* Bruxelles, 1950.

Joseph LECUYER, C. S. Sp., *El sacerdocio en el misterio de Cristo.* Trad. españ. de de E. González, Salamanca, Ed. S. Esteban, 1959. Sobre «el sacerdocio de los fieles», pp. 171-276.

A. M. CARRE, O. P., *El sacerdocio de los fieles*, Trad. españ. de E. Lapayese, O. P: Salamanca. Ed. S. Esteban, 1960.

Alejandro de Villalmonte, o. f. m. cap.
Madrid.

SENTIDO DEL PECADO EN UNA MORAL SIN DIOS

Establecer comparaciones, de alcance histórico, entre épocas distintas resulta siempre peligroso y expuesto a riesgos. Ello se agrava cuando se centra la consideración sobre perspectivas morales. ¿Nuestra época, por ejemplo, es mejor o peor que épocas anteriores?

Es fácil que por el mero hecho de suscitar su paralelismo entre algo pasado y lo actual uno tienda casi espontáneamente a idealizar el pasado en contra del presente. Es así como circula por ahí la firme creencia de que cualquier tiempo pasado fue mejor. Bastaría para convencerse oír a predicadores y moralistas, observando cómo frente a un rosado pasado cargan los colores más negros al describir la situación actual. De todas formas más que investigar si hoy se peca más o menos que en otras épocas, lo que de veras interesa es saber cómo han evolucionado, en la mentalidad de los hombres, sus convicciones con respecto al tema de la moral en general y del pecado.

Humanismo ético

Ante todo es preciso analizar un fenómeno ya antiguo, pero que en nuestro tiempo ha adquirido caracteres nuevos e importancia innegable. Me refiero al fenómeno del ateismo. Y es que no se trata esta vez meramente de un ateismo práctico, que implique un determinado comportamiento en la vida. Del plano intelectual el ateismo ha ido evolucionando al plano existencial. La característica del moderno ateismo es que se sitúa más allá de toda posible discusión, de forma que Dios ha dejado de ser problema para muchos. Eliminado Dios, resta sólo el hombre, embarcado en un complejo histórico y social en perpetua evolución; y en torno al hombre y a sus problemas y valores, es donde se centran las inquietudes de muchos pensadores.

Diversos factores, que no es del caso analizar, han contribuido a crear esta mentalidad. El hombre de nuestros días tiene la convicción, que la experiencia por otra parte corrobora, de que puede transformar la naturaleza, dominar las fuerzas naturales y cambiar la faz

del mundo. Esto no se realiza sin consecuencias en su mentalidad. Ya se ha dicho que el campesino cree naturalmente en Dios, y el hombre de la ciudad en el hombre. El hombre se ensorbece de su poder, de su capacidad de acción, al ver cómo surgen imponentes las ciudades obra suya, y como progresan sus máquinas. De aquí a creer que sólo él es necesario, prescindiendo de Dios, sólo hay un paso. Y ese paso se ha dado consciente e inconscientemente. Es así como el mundo se descristianiza y lo que el hombre encuentra ahora no son ya vestigios de Dios, sino a sí mismo. Ya no necesita de Dios. La historia natural se convierte en historia humana. Es ahora el hombre, posesionado de su poderio, quien todo lo invade, perdida casi en absoluto la capacidad de admiración para todo lo que no sean sus propias obras y conquistas. Y en sus manos toma el destino del mundo. «A decir verdad Dios es ya un falso Dios. La naturaleza que El gobierna ya no es algo dado, es una entidad creada por el hombre; el fenómeno no desemboca más sobre el numeno. El hombre habita un mundo de apariencias, una prisión profana, en el que nada le habla de Dios. En cuanto a la naturaleza real ya no es considerada como un lenguaje; se presenta como la materia que se transforma» [1].

En ambiente tan propicio y trabajado no extrañará que la falta de fe constituya hoy un fenómeno social, en cuanto el ateismo ha dejado de ser algo aislado, para extenderse a las mismas masas. El fenómeno de la incredulidad ha dejado de ser algo así como un mundo aparte, para entrar dentro de las corrientes que ponen en marcha el mundo de los hechos y de las ideas.

Otra característica del ateismo actual es su actitud ética ante la vida. Hasta ahora ser ateo o incrédulo equivalía en el lenguaje corriente a ser libertino y licencioso. Hoy día muchas veces se diferencian bien poco las conductas del creyente y del que no cree; fenómeno que se presta a una seria reflexión por parte del primero. Y es que la moderna incredulidad admite y adopta una actitud profundamente ética ante los hombres y ante las casas; no le interesan los santos, pero sí los hombres honrados.

En la mentalidad ateista al mundo se le considera absurdo, pero no al hombre. Es más, el hombre y sólo él ha de aceptar la plena responsabilidad en la lucha contra los males que le aquejan; en la situación dramática en que se encuentra, de cara a todas las dificultades, es él, en unión y solidaridad con los demás hombres, quien tiene que tratar de encontrar una solución a la problemática humana. Desde

1. M. M. Cottier, O. P., *L'Athésime moderne. Breve esquisse historique*: *NovVet.* 35 (1960) 50.

este punto de vista poco servirían los privilegios de «pensar que preexiste en alguna parte un sistema acabado de cosas y de ideas, ni de concebir un Espíritu omnisciente y omnipotente, para quien todos los problemas estarían resueltos y todos los dramas solucionados, sino de tomar sobre sí día a día la tarea humana sin garantía exterior, de crear poco a poco las verdades y los valores en la lucha con la naturaleza como en las relaciones con los otros hombres, de transformar el conocimiento mismo, haciendo pasar la racionabilidad del concepto al corazón de la praxis interhumana, de reivindicar en fin para la humanidad la responsabilidad total de un destino que no está escrito de antemano, sino que debe libremente forjar ella misma» [2].

Al poner, con un sentido profundo de responsabilidad, el destino de los hombres en manos de los mismos hombres, el moderno humanismo se convierte en algo así como en una religión de la nobleza humana. Albert Camus se pregunta en alguna de sus obras si se puede ser santo sin Dios; y añade que est éste el único problema concreto que el conoce. Entre los paladines de este ateismo humanista no existe inconveniente en aceptar a Cristo, los comunistas acuden alguna vez a El para apoyar sus conclusiones, con tal de que no se le reconozcan privilegios de Dios, sino sólo de hombre. Hasta este extremo llega el clima profundamente humanista que respira el hombre de hoy. En definitiva, «la tentación del hombre moderno consiste en poner su esperanza en él mismo; en querer demostrar que uno no tiene necesidad de Dios para obrar el bien» [3].

No hace falta insistir en que esta fe en sí mismo que el moderno ateismo ha despertado en el hombre ha empeñado a éste en una búsqueda inquieta de los valores humanos. Desde este punto de vista se han conseguido indudables éxitos, sobre todo en el análisis existencial de la vida. Con un dinamismo y un afán de acción envidiables este humanismo nuevo ha sabido descubrir dentro de la estructura humana muchos valores positivos, a veces un tanto olvidados por nosotros. Desde el lado cristiano deberíamos dar la batalla en este mismo terreno, encaminando nuestra réplica a demostrar que el concepto de Dios no impide, antes bien ayuda en la obtención y verdadero encuadre de esos posibles valores.

---

2. J. Lacroix, *Le sens de l'atheisme moderne*. Tournai 1959, 41.
3. J. Danielou, *Espoirs humains espérance chrétienne*: *Etudes*, 284 (1953-1955).

Pérdida del sentido del pecado

Se comprende fácilmente que un estado de cosas semejante al que acabamos de describir haya de tener como consecuencia necesaria la pérdida del sentido del pecado, o al menos un concepto equivocado del mismo. Si el pecado implica la conciencia de una relación entre Dios y el hombre, es evidente que la negación de Dios, o el hecho de prescindir de El, supone la negación del pecado. Esto es sin duda el fenómeno más grave y lamentable de nuestra civilización. Mal común en el que participan por igual ambos mundos mutuamente enfrentados, el comunista y la así llamada civilización occidental.

Pecaríamos de excesiva simplicidad si afirmáramos que nuestra época era más pecadora que otras; es algo que uno no se atreve ni mucho menos a asegurar. En última instancia se trata de un problema que desborda nuestra capacidad de observación; sólo el juicio infalible de Dios, único posible espectador, nos podría dar respuesta adecuada. Dotados de una naturaleza humana íntimamente desequilibrada, campo de batalla en que se debaten las fuerzas del bien y del mal en una lucha encarnizada y decisiva, no son nunca de extrañar las humanas debilidades. San Pablo nos ha dejado una maravillosa descripción de esa lucha, en tonos dramáticos por cierto, cuando escribe: «Tengo en mí esta ley que queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apega; porque me deleito en la Ley de Dios, según el hombre interior; pero siento otra ley en mis miembros, que repugna a la ley de mi mente, y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?». (Rom. 8, 21-25).

No es, pues, de extrañar que ninguna época haya conocido un alto nivel moral, debatiéndose todas más o menos en parecidos altibajos de torpes concesiones y de metas victoriosas. Lo que ocurre es que otras veces el pecador, aún en los casos más lamentables, tenía conciencia de sus desórdenes y transgresiones; bastaría volver la mirada a la historia medieval, pecadora y penitente, para convencerse. Hoy, en cambio, apenas queda ya la conciencia del mal que hacemos, ensombrecida la luz de la fe, que es, en definitiva, el último fundamento de la responsabilidad. Y no es tan grave pecar como ignorar que se peca. Difícilmente se puede esperar saludables reacciones de un hombre, cuya conciencia ha sido definitivamente liberada del peso de la responsabilidad. Por algo el gran Pontífice Pío XII exclamaba dolorido hace unos años que «el mayor pecado de nuestra época es que los hombres han comenzado a perder el sentido mismo del pecado» [4].

---

4. Alocución del 26 de octubre de 1946. Cfr. *Ecclesia* (1942, 2) 487.

El impacto más grave que sacude hoy la teología del pecado, proviene sobre todo del campo de la psicología que, en nombre de sus más recientes y profundas conquistas, ha pretendido socavar el fundamento mismo del pecado. El choque entre psicólogos y moralistas, sobre todo a partir de Freud, ha sido más que violento. Durante algún tiempo las posiciones respectivas de cada bando se han endurecido, quizás más de parte de los moralistas, sin hacer esfuerzo alguno por la mutua comprensión; siendo así que sólo de un mutuo acercamiento e intento sincero de comprensión podrían beneficiarse unos y otros. De hecho muchos datos de los psicólogos sobre el comportamiento humano y su significación podemos y debemos asimilarlos dentro de nuestras concepciones éticas, sin ceder en nuestros principios fundamentales; antes bien ganando mucho en dinamismo y actualidad las conclusiones de nuestras viejas morales.

De dos frentes principales provienen los ataques de algunos psicólogos moralistas, empeñados en minar el concepto cristiano del pecado, de la idea de libertad y del análisis de la culpabilidad.

Libertad y responsabilidad

Si podemos hablar sin eufemismos de los asaltos de la psicología contra la moral, el primer asalto proviene del análisis existencial de la libertad. Se trata de socavar la base fundamental de la responsabilidad, negando la libertad. Es una objección que a primera vista impresiona. La moderna psicología adopta una actitud de simple análisis reflexivo, tomando como punto de partida los datos de la observación clínica. En puro contraste con la mera especulación abstracta y racionalista trata de elaborar una antropología verdaderamente realista y concreta. El resultado ha sido la defensa a ultranza de un determinismo psicológico; mentalidad que, desbordando el ámbito de las clases ha penetrado con harta frecuencia en el mundo del cine y la novela. Bastaría un examen somero de las novelas y películas de la posguerra, para convencerse del determinismo que teje la trama de nuestras expansiones literarias y artísticas.

Nuestros antepasados voluntaristas concedían a la voluntad un poder y dominio pleno en el hombre, casi sin fronteras, con tal de que el hombre se propusiera de veras conseguir algo. Esta mentalidad voluntarista ha quedado hoy totalmente desplazada. Lejos de ese optimismo exaltado, parece resultar que la vida de cada uno viene en parte determinada por un conjunto de imponderables, difíciles de discernir. Muchas veces el hombre no obra, es movido a obrar. Los estudios de los últimos decenios han puesto de manifiesto múltiples

dependencias en nuestro obrar, que limitan la libertad. Baste recordar la influencia hormonal que proviene de los procesos fisiológicos, la herencia temperamental y caracteriológica, los factores del ambiente, los impulsos y complejos del inconsciente con su dinamismo e indudable poder en el comportamiento humano según la psicología analista. La psicología de las masas aporta también muchas conclusiones en el mismo sentido.

De admitir una marcada influencia de estos factores en la conducta humana a conceder «todo» a un determinismo ciego, negando la libertad, hay un paso decisivo que algunos no se acobardan en dar. En el curso de un Congreso de Sanidad celebrado en Londres en 1948 un profesor sueco, de Estocolmo, no tuvo reparo en afirmar que «la concepción del libre arbitrio, deduciendo del mismo la posibilidad de una culpabilidad moral, es en sí misma especulativa e imaginaria. El derecho al castigo, prosigue, está establecido sobre un conjunto de conceptos sin fundamento empírico. No existe en el interior del organismo ninguna fuerza espiritual especial independiente del mismo organismo, que pueda dominar nuestras reacciones, puesto que éstas son el producto de todas las fuerzas bioquímicas, que prevalecen en el organismo en el momento del acto» [5]. De este modo lo que nosotros llamamos faltas o pecados no serían más que deficiencias psíquicas inevitables, y el pecador más que culpable sería un enfermo, una víctima de su deficiente constitución, merecedor, en fin, de toda nuestra comprensión. En semejante hipótesis el remedio para el pecado, lógicamente, no puede ser de orden moral, si no de orden higiénico o natural.

Sin entrar de lleno en el debate, pretendiendo demostrar la evidencia de una libertad suficiente para fundamentar nuestra responsabilidad, basten a este respecto algunas observaciones. Si bien es cierto que, en casos evidentemente patológicos, determinados complejos neuróticos pueden coartar parcialmente o incluso suprimir la libertad moral, no puede tomarse esto como norma para enjuiciar las situaciones corrientes. La más elemental experiencia dice que el hombre es algo más que una cosa entre cosas. Privado de toda libertad, en buena lógica, habría que privar también al hombre de la capacidad de elección respecto al bien, con lo que esos valores humanos, de que antes hablábamos, quedarían en la nada. Resulta demasiado pobre el concepto de un hombre a la deriva a impulsos de sus instintos ciegos, cual navío sin brújula, sin timón y sin estrellas.

---

5. Citado por M. THEFFRY, *La justice doit-elle se dispenser de juger et de punir?: NoutRevTheol.* 72 (1950) 466.

No se puede negar que los determinantes internos y externos al hombre son numerosos: presión social, pasiones, impulsos del inconsciente, educación... Con todo, a un hombre normal le queda aún suficiente libertad de acción para ir modelando, a pesar de todo, su personalidad humana y libre. No hay por qué quitar su mérito al marinero que, firme el pulso, controla el timón de su balandro, por el hecho de que tenga que luchar denodadamente contra corriente y marejada.

En todo caso libertad *suficiente* no quiere decir libertad *perfecta*, decisión carente de todo obstáculo e interferencia, y si a veces resulta difícil apreciar la responsablidad en casos concretos, hay que tener en cuenta que tal vez la última decisión esté en el eslabón de una serie de actos o determinacones previas, que en un principio fueron totalmente libres estando bajo el dominio de nuestro esfuerzo. Nuestra responsabilidad en este sentido puede llegar mucho más allá de lo que a primera vista parece. Y cabe afirmar que el esfuerzo humano debe extenderse hasta lo que pudieramos llamar liberación de la libertad, neutralizando desde un principio, o más bien domesticando, los distintos impulsos en bien de toda la persona. El examen existencial de la libertad, dice Regnier, nos ha de llevar a «subrayar una última forma de la culpabilidad radical por omisión: el no ejercitarse progresivamente en el dominio de las tendencias, de pequeños actos, cuya importancia inmediata es mínima, pero que son esenciales en la creación de la libertad espiritual por el dominio de los instintos» [6].

Moralidad subjetiva

De todas formas más que la réplica a las objeciones adversas interesa sobre todo nuestra reacción positiva, constructiva, a los problemas planteados por el adversario. En este sentido las conclusiones de la psicología pueden enseñarnos mucho. Y es que quizás peque la presentación de nuestra moral de excesivo «objetivismo». Los manuales casuistas, incluso los mejores, investigan sobre todo el lado objetivo de la moralidad cristiana: la ley, la conciencia, los preceptos y prohibiciones objetivas del decálogo. En este sentido ilustran con acierto los principios abstractos del orden moral, muestran sus interferencias y elisiones mutuas, en el complejo de las circunstancias, llegando a una perfección en el análisis difícilmente superable. Con to-

---

6. Regnier, *Le sens du peché*. Paris, 1953, 65.

do, y a pesar de la inmensa casuística, sus soluciones resultan un tanto impersonales, inadecuadas al caso individual.

Y es que la moral, insistiendo en demasía en el aspecto puramente legal de la ley, se ha olvidado un poco del hombre, de este hombre individuo, concreto y real, en el que la misma ley ha de ser vivificada. Siendo así que todo hombre viene a este mundo con un atuendo psíquico concreto y determinado, es preciso conocer además de las categorías abstractas de pecados y leyes, la estructura constitucional de cada alma, dentro de la inmensa variedad de tipos humanos. En definitiva, el resultado último en el orden ético proviene siempre de conjugar estos dos elementos de moralidad, objeto y sujeto. Lo dijo San Agustín: es preciso odiar el pecado y amar al pecador. El pecado del individuo X, es quizás el más grande. Pero el pecador X, ¿en que medida es responsable de sus actos? Este es, pues, el problema.

Personalmente creo que se debe al abandono del estudio psicológico del elemento sujeto esa tensión morbosa que a veces encontramos en moral, entre teoría y práctica, ciencia y vida. Apena el que se haya podido llegar a considerar la teología moral, ciencia práctica por definición, como al margen de la vida. Con todo, más de uno a la cabecera de un moribundo, o sentado en el confesonario, se habrá sentido un si es o no pesimista. Contrasta a veces el esquema mental y exigencias del texto, con lo que dan de sí muchas almas. Ello puede provocar serios tormentos e indecisiones. Sin duda serían muchos los que suscribirían el pensamiento de aquel párroco de una gran ciudad, cuando exponiendo sus crisis afirmaba: «Si juzgásemos a todos los hombres según la moral de... (citaba a un famoso moralista) muy pocos se salvarían». Reconozcamos que el confesor en el tribunal de la penitencia conseguirá muy poco, si se limita a insistir en la ley objetiva, y no reconoce al mismo tiempo las circunstancias y disposiciones subjetivas, que indujeron a pecar, o acompañaron al menos el pecado. Por todo ello el espinoso problema de la moralidad subjetiva y culpa moral está necesitando un profundo análisis y desarrollo; los moralistas necesitan volver a sopesar las normas apreciadoras de la culpabilidad subjetiva. Del estudio de la dimensión subjetiva de la moralidad, vendrá sin duda la solución de muchas antimonias.

Ello no supone en modo alguno, la desvalorización, siquiera parcial, de los principios morales. En este sentido la moral es absoluta, no admite transigencias. Los preceptos de la moral se imponen al individuo como imperativo categórico, imposible de eludir. La posible disminución de culpabilidad, a que pudieran llegar las modernas investigaciones, en modo alguno equivale a negar las normas tradicionales del orden subjetivo de la moral.

Reconozcamos, con todo, que el tema en cuestión es altamente peligroso. Un ligero exceso, una mala interpretación, podría conducir a enormes desviaciones prácticas. Esto no debe ser causa de desaliento, exige sólo caminar con precaución. La verdad se va conquistando siempre palmo a palmo, en un duelo difícil, en el que son posibles algunas víctimas.

Una nueva mentalidad debe ir formando ambiente, como resultado inmediato de los datos de la psicología. En primer lugar es preciso estimular a una actitud comprensiva con el pecador. Cuando el psicólogo-moralista penetra con su mirada las profundidades del alma pecadora en la que Dios y Satanás riñen la batalla se le debe exigir que sea bondadoso y delicado. Llamará pecado lo que es pecado; y pecado mortal, lo que es pecado mortal. Sin embargo su conducta para con el pecador será comprensiva y misericordiosa. Hace ya 25 años que el alemán Klug, uno de los iniciadores de la Moral-Psicología, ha dicho: «Quien conoce los pantanos de muchas grandes ciudades, que han empezado a enviar sus microbios y minan las aldeas que viven en absoluta calma; quien considera el vaho erótico, invisible pero real, proveniente de esos pantanos, que entenebrece muchos conceptos morales, ese tal, comprenderá muchas cosas, aunque no pueda transigir con lo intransigible. Comprenderá muchas cosas que no comprende el viajante observador, que con un texto de moral en la mano, visita Paris, Moscú, Nueva York, San Francisco, y quisiese decir: Aquí se enseña: quien hace eso ha cometido pecado mortal, y se encuentra, si no se arrepiente, en estado de condenación» [7].

Y es que ante tantas obnubilaciones del entendimiento, taras hereditarias, tantos obstáculos de la voluntad, tanto apasionamiento ciego, tanto prejuicio y sugestiones, se puede legítimamente preguntar por el margen de responsabilidad allá en lo íntimo de la conciencia, donde sólo Dios puede leer. Quizás nunca como a la luz de esta penosa realidad resultan vivificadoras y diáfanas, las palabras del evangelio: «No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados: absolved y seréis absueltos... La medida que con otro usáreis, esa se usará con vosotros». (Luc. 6, 37).

En segundo lugar se ha de conceder un alto valor y aprecio al esfuerzo personal por conseguir la superación del estado ruinoso del alma. Puede hablarse de una moralidad positiva, cuando el individuo trabaja con denuedo por lograr la propia perfección, por más lejos que se encuentra de la misma. Este camina por decirlo así hacia las alturas. No es infrecuente encontrar vidas, donde andan hermana-

---

7. I. Klug, *Le profondita dell'anima*, trad. del alemán, ed. Marietti, 1952, 156.

dos lo pecaminoso, lo ciertamente malo y digno de maldición, con una bondad innegable, con un deseo latente de superación. Mientras el moralista teólogo no necesitaría más que encontrar un buen texto de moral, para afirmar pecado mortal, el psicólogo moralista se encontraría con frecuencia ante trágicos enigmas. Cuando, junto a graves acusaciones, se echa de ver un anhelo enorme de mejora o una demanda ardiente de ayuda, ¿qué vale más y qué pesa más el juicio de Dios, la acusación o la demanda de auxilio, el extravío o el deseo de recuperarse, la caída o el ansia de levantarse, supuestos siempre seriedad y esfuerzo sincero?

En resumen, urge quizás reformar nuestros jucios, tal vez demasiado pesimistas por exceso de «objetivismo», en torno a las deficiencias aparentes. La teología y psicología morales han de hermanarse siempre, porque los motivos e intenciones, la estructura psíquica de los individuos y sus manifestaciones, son problemas concernientes a ambas. Cuando el sacerdote es conjuntamente psicólogo y moralista, encarna perfectamente la justicia divina, que exige la máxima realización de los valores morales, y su misericordia, que invita a todo hombre de buena voluntad: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados que yo os aliviaré» (Mt. 11, 28).

Pecado y culpabilidad

El segundo frente que se establece contra nuestra moral trata de eliminar el pecado, tomando como punto de partida la culpabilidad. En última instancia se pretende destruir el sentimiento de culpabilidad en el hombre, bajo la acusación de tratarse de algo mórbido, que rompe su equilibrio afectivo y obstaculiza su apertura a lo social, a las relaciones interhumanas. El representante genuino de esta tendencia es el psicoanalista francés A. Hesnard, quien expuso sus ideas en un libro publicado en 1954, con el título por sí mismo revelador de «Morale sans peché».

Es difícil condensar en pocas líneas la mente de Hesnard. Ciertas imprecisiones, la ambigüedad de vocabulario, los prejuicios psicoanalistas en la interpretación de los fenómenos, hacen notar que Hesnard no se sitúa en un plano religioso sino meramente psicológico. Su libro «escrito no por un moralista sino por un psicoanalista y sin ninguna preocupación ideológica, no encierra sino la exposición rudimentaria de algunas conductas morales corrientemente observables» [8]. Más de una vez llega a afirmar que lejos de oponerse a la

8. HESNARD, *Morale sans peché*. Paris 1954, 1.

ética religiosa-cristiana, es un reivindicador de la verdadera moral evangélica, mal interpretada, y falseada, según él, consciente ó inconscientemente, por ciertas tendencias judío-cristianas. «La interioridad del pecado, dice en cierta ocasión, estaba ya en germen en la doctrina moral llamada judío-cristiana. Latente en la angustia del terror sagrado de Israel, debía sobrevivir a los primeros siglos cristianos, en que fue neutralizada por la ternura de Cristo. Una ética grandiosa nace entonces; la de la caridad... Esta moral hubiera podido vivir y desarrollarse en las acciones humanas, libre de la intolerancia religiosa y adoptada por una cultura racional. Por desgracia, y como resultado de una colosal y temible desviación de la prescripción fundamental de la caridad, iba a ser rápidamente ahogada por el retorno a la angustia de la culpa, a la falsa moral deshumanizada del pecado interior» [9].

El hombre, según Hesnard, vive bajo la sombra constante de la culpa, mucho más que bajo el signo del poder o la sensualidad; «el fiel no es el que ama; sino el que se siente amenazado; ni se llama ya creyente, sino pecador» [10]. Aún moviéndose en la dirección psicoanalista de Freud, por lo que toca a la culpabilidad, Hesnard tiene puntos de vista propios, que le llevan a especiales consecuencias. Quizás Freud, debido en parte a su mecanicismo psicológico, no supo valorar y sacar todo el partido posible a su concepción de la moralidad. Hesnard, en cambio, parte del fundamento de que el hombre es ante todo un ser ético, de forma que el juego psicoanalista de las pulsiones instintivas y colisiones de esas pulsiones lo enfoca siempre desde el punto de vista ético y moral.

Después de estudiar la psicología de la angustia y falsa culpabilidad de las neurosis, Hesnard quiere hacernos ver que, en la práctica de la moral ordinaria llamada por él *mitomoral,* se descubren unas mismas características. La conclusión es que la moral ordinaria, como el enfermo, se mueve dentro de un mismo universo mórbido. En ambos casos el hombre se defiende y lucha contra una mala conciencia irreal, que le causa un falso sentimiento de culpabilidad. En última instancia esta falsa conciencia no tiene otro origen que el pecado, entendido en sentido del autor como «mal interior al individuo» [11]. «Por lo que concierne al pecado, el carácter manifiestamente «tabuista» que ha revestido en todo tiempo, conservando y aumentando si cabe aún más el hacerse pecado interior, pecado por el mero pensamiento, re-

---

9. Loc. cit., 72.
10. Loc. cit., 24.
11. Loc. cit., 3.

vela su procedencia del terror sagrado prohibitivo, llamado Tabú, terror ciertamente anterior a todas las religiones» [12].

Es decir, que el pecado, tal cual hoy lo entendemos, tras el desarrollo histórico de la ética cristiana, tiene su origen en los primitivos tiempos tabúes interiorizados.

Los caracteres esenciales de nuestra moral sería según Hesnard:

a) *Negatividad.* La moral ordinaria, mitomoral, se preocupa más de *no hacer* que de hacer. Dominado por toda una serie de prohibiciones interiorizadas, el hombre vive bajo una constante amenaza interior, que le causa profunda desconfianza de sí mismo, de la vida y de los demás.

b) *Agresividad.* Ante la obsesión paralizante de la angustia interior, al hombre lo asalta un sentimiento profundo de fustración, fustración que fácilmente se transforma, como instintiva réplica, en sentimientos agresivos contra sí mismo y aún frecuentemente contra los demás. Sin ir más lejos podemos encontrar el proceso fenomonológico de esta evolución de sentimientos en el ejemplo de Caín, que mató a su hermano Abel porque las obras de aquel eran buenas, mientras que las suyas eran malas (Gen. 1, 10, 3, 12).

c) *Interioridad.* El pecado repliega al hombre sobre sí mismo, y de tal forma absorbe al hombre esta preocupación por la posible inmoralidad interior, que muchas veces le incapicta para la acción, paralizado como está por la interna obsesión. Ello no ocurre sin penosas consecuencias para la tranquilidad y equilibrio afectivo de los individuos. En virtud de este narcisismo uno se convierte en espectador de sí mismo, de sus reacciones y estímulos y deseos, muchas veces incontrolables, quedando irremediablemente aprisionado en el mundo emocional, por demás angustiante. De ello se deduce, según Hesnard, «que la culpabilidad interior es una ficción moral que encubre un estado emocional penoso, provocado por la tensión interna de una conducta inacabada: tendencia prohibida, deseo contrariado, emoción natural o espontánea separada del acto. Su mecanismo psíquico es particularmente analizable, cuando se trata de una emoción sexual; pero sin duda ocurre lo mismo en toda situación de interdicción que concluya en la interioridad que caracteriza al pecado mental» [13].

A esta moral del pecado de interioridad, de la culpabilidad, opone

---

12. Loc. cit., 62.
13. Hesnard, loc. cit., 59.

Hesnard la que él llama «una moral concreta», polarizada total y únicamente hacia la acción realizada, hacia el acto concreto, único valor que él considera. Si en la hora actual el pecador se llena de angustia no tanto por lo que *hace*, cuanto por lo que se cree que es, —interioridad—, es preciso liberarle de esa culpabilidad interna lanzándole a la acción y desvirtuando el pensamiento. El hombre está orientado hacia las relaciones con sus semejantes, a la acción interhumana. Por lo mismo «el fin de la moral es la idea altruista» [14]. En último término se trataría, según Hesnard, de poner en práctica la auténtica moral de Cristo, que es moral de la acción caritativa. En esta moral concreta «no habría más que un Mal, el mal realmente cometido, hecho efectivamente al hombre. No habría más que un Bien: la acción acabada con y para el hombre. Esta moral no conocería sino un solo objeto, única realidad moral posible: La relación interhumana en perpetuo perfeccionamiento: cooperación, solidaridad, tolerancia, mutua ayuda, caridad y generosidad, entrega no a la idea, sino al hombre» [15].

Crítica de la moral sin pecado

Aunque no intentamos en esta exposición hacer una refutación detenida de las teorías de Hesnard acerca de la culpabilidad, sí queremos anotar al menos algunos puntos sobre los cuales debería versar una adecuada y decisiva respuesta.

a) *Es incoherente y erróneo* el aplicar al hombre normal el mundo mórbido del psicópata. De este modo se corre el peligro de identificar dos modos de ser que, aun rozándose, no pueden confundirse, so pena de falsear la realidad de las cosas. Es cierto que en muchos cristianos se dan caracteres de esa culpabilidad mórbida descrita por Hesnard. Con todo, el fenómeno de la auténtica culpabilidad cristiana ante Dios, nada tiene que ver con un estado enfermizo del psiquismo. De aquí el equívoco de hablar de una moral sin pecado. Si se pretende luchar contra la falsa culpabilidad de un sentimiento neurótico, imaginada a veces por una falsa educación religiosa, nada más aceptable. Pero sería incongruente querer eliminar la auténtica culpabilidad cristiana de un pecador frente a Dios. El sentimiento leal del pecado y la aceptación del sentimiento de culpabilidad son perfectamen-

---

14. HESNARD, loc. cit., 22.
15. Loc. cit., 165.

te posibles, sin desequilibrios, para el cristiano. La experiencia de los santos nos dice que el sentimiento creciente de culpabilidad que en éstos se da a medida que profundizan en la intimidad divina, lejos de ser paralizante y angustioso, les empuja sin cesar a una mayor confianza y abandono en la misericordia y bondad de Dios. Y es que si la culpabilidad cristianamente entendida, sondea y perturba las profundidades del hombre, es para que este se abra con más confianza a la acogida amorosa y misericordiosa de Cristo.

b) *El concepto de pecado* que supone Hesnard, se presta a confusiones y malentendidos. Poco tiene que ver con ese concepto el pecado cristiano y teológicamente considerado. Por lo mismo nada disiparía tantos equívocos como el estudio profundo de la realidad del pecado y de su impacto en nosotros, desde el punto de vista del desarrollo y crecimiento de nuestra personalidad, de nuestra vinculación a una comunidad, y sobre todo por lo que el pecado supone de ruptura en nuestra intimidad sobrenatural con Dios. Es cierto que en semejante perspectiva se queda corta y distante la investigación fenomenológica del psicoanalista francés.

c) *Especial atención merecería el problema de la interioridad.* En este punto Hesnard está jugando continuamente con el equívoco al querer separar, oponiéndolas, una moral subjetiva de la intención, de las morales objetivas del acto. Es evidente que un acto humano no se concibe independientemente del sujeto, ya que sólo por su inserción en el sujeto, en cuanto querido e intentado por el sujeto, es como adquiere la calidad de humano. Por lo demás el mismo Hesnard reconoce que la intención está por sí misma orientada hacia afuera [16]. Siendo así el problema no está en la distinción entre pensamiento y acción «sino en el interior mismo del pensamiento, entre todas las formas de narcisismo y la intención auténtica... Y no hay ya una moral interna y una moral externa, una moral de la intención y una moral del acto, sino una auténtica culpabilidad interna y una falsa culpabilidad interna» [17].

d) *La moral concreta,* propugnada por Hesnard, queda reducida, en última instancia, a algo meramente humanitario y sociológico. Carece de intimidad y es ajena a una preocupación auténticamente religiosa. Por lo mismo habrá siempre un abismo infranqueable entre la caridad cristiana en su doble proyección Dios-criaturas, y esta

16. HESNARD, loc. cit., 84.
17. J. LACROIX, loc. cit., 90.

mera apertura en la acción hacia los demás. Esto podrá llamarse *solidaridad,* podrá tener un gran sentido humano, pero carece de verdadera *religiosidad.*

e) Nuestra moral *no tiene por fundamento el pecado,* sino sobre todo la ley del amor. No negamos nuestra condición de pecadores. Con todo la constatación de este hecho no puede llevar a ningún cristiano a la desesperación y angustia paralizante. El cristiano sabe que ha sido rescatado y puede obtener el perdón, porque su pecado está en relación de persona a persona. Cuando nos consta que la persona ofendida, en este caso Dios, nos puede amar de nuevo, cabe acercarse a El con confianza. La culpa puede cambiar psicológica o espiritualmente de signo y convertirse, por el arrepentimiento, en un motivo de amor más profundo. La idea central, pues, del cristianismo no será el pecado, como pudieran hacer creer ciertos manuales de casuística, sino la remisión del pecado por obra y méritos de Cristo. «Somos pecadores, pero el pecado no puede mantenernos en prisión, como antes de Cristo. Un acto de fe en el amor de Dios y una honesta contrición bastan para liberarnos. Y por la absolución sacerdotal la omnipotencia de Dios nos crea de nuevo, y hace una vez más de nosotros hijos y herederos del Padre» [18].

f) Afirma Hesnard que con la moral concreta va a desaparecer el fenómeno tan frecuente de la falta de correspondencia entre lo que se cree y lo que se vive; y entre la doctrina moral y la conducta humana no se conocerán ya desacuerdos ni diferencias. Por las ganas uno tacharía de infantilismo esta buena fe y confianza a ultranza. Ya en otra parte hemos aludido al desequilibrio íntimo que en nuestra estructura humana dejó el pecado original. Mientras en nosotros luchen el animal y el hombre la victoria del bien será siempre problemática. El mismo Hesnard no parece tenerlas todas consigo cuando en un momento de sinceridad, aludiendo a la moral nueva, sin pecado, se pregunta si «llegará en verdad a existir alguna vez».

Valores positivos

Pero no todo es rechazable en el estudio psicológico de la culpabilidad del Dr. Hesnard. A través de la difusa exposición podemos descubrir o al menos intuir indudables valores, que es preciso ahora

---

18. Georges Dirkes, *A propos du sentiment de culpabilité*: *SciencEccles.* 9 (1957) 301.

destacar. Y no es que estos valores sean ajenos a las inquietudes de nuestros moralistas. Lo que pasa es que los olvidamos; por insistir demasiado en algunos aspectos, hacemos a veces caso omiso de otros.

a) *El espíritu y la ley.* Si, como decían los antiguos, la virtud consiste en un difícil equilibrio entre extremos igualmente viciosos, la verdadera moral debe ir conjugando armoniosamente y sin desviaciones dos facetas, exterioridad e interioridad, en la conducta humana. Puede ocurrir que, influenciados por una mentalidad jurista, se insista demasiado en el elemento externo, coactivo de nuestra moral, la ley, con detrimento de las riquezas interiores del espíritu, sobre todo de la libre expansión personal. Es manifiesto que «una moral de pura ley, es una moral sin alma, un legalismo» [19]. Reducir, pues, la moral a la conformidad con una norma implacable traería el peligro de reducir igualmente los valores morales a una pura observancia, sin alma ni interioridad. Por ello siempre será cierto que «el fariseísmo es la conclusión última del legalismo» [20].

No es del todo infrecuente encontrarse con cierto legalismo en algunos que se dicen cristianos piadosos. Herederos de un cristianismo tradicional, en el que apenas han profundizado, se convierte, en la práctica, en mantenedores y propugnadores de un moralismo legalista. En su interior carecen de amor, de ese auténtico amor de caridad, del que las leyes deben recibir vida, inspiración y sentido. La ley es de todo punto necesaria, si no queremos caer en las mayores aberraciones. Integramos una humanidad caída, estando amenazado de contínuo nuestro equilibrio interior por el desbordamiento de los peores instintos y el capricho de muchos impulsos sin control. Por lo mismo la libertad en la expansión del amor, según la conocida frase de San Agustín «ama y haz lo que quieras», sólo podrá admitirse como final de la educación moral. Con todo, también es cierto que el andamiaje de leyes y prescripciones que guían nuestros pasos deben ser la expresión palpable y manifiesta de la vida interior; el cauce por donde discurra la corriente vital de nuestra expansión humano-sobrenatural.

b) *Valor de la acción.* Leyendo la obra de Hesnard algunos pudieran sacar la conclusión de que los cristianos rehuyen la acción pa-

---

19. Loc. cit., 84.
20. G. Gilleman, S. J., *Le primat de la charité en théologie morale*, ed. Desclée de Brouwer, Bruselles-Paris, 1954, 259. Hay traducción española en la misma edit. Bilbao.

ra refugiarse en la contemplación morbosa de sí mismos. Efectivamente, al replegarse con exceso sobre sí mismos, se corre el peligro de que uno centre su responsabilidad más sobre el hacer, y, llevado de un afán desmedido de pureza interior, se olvide de obrar. La valoración de la acción es pues otra conquista digna de tenerse en cuenta. Ni siquiera desde el punto de vista educativo hay porque «desvalorizar éticamente el pensamiento, para revalorizar éticamente la acción» [21]. Pero sin quitar lo uno no se debe descuidar lo otro. En última instancia lo interno debe estar abocado a la actividad externa, a la expansión en la obra. Uno conoce ya bastante la paralización e inactividad espiritual que aqueja a algunas personas excesivamente introvertidas, dominadas por la angustia y el escrúpulo. Uno es también conocedor de la pusilanimidad de cierta clase de contemplativos, incapaces, a la hora de la verdad, de lanzarse a la acción. «Para que la moral cristiana llegue a ser concretamente cristiana; para que no sea eternamente diferida en una sociedad humana inicua y vieja, es necesario que no una más la fe a la ineficiencia de la angustia narcisista de la culpa... Es necesario que el cristiano llegue a admitir que hay para él un acercamiento a Dios... Ser cristiano no es sólo meditar sobre su pureza, es hacer el bien. Y aquí es donde el cristiano se encontraría de nuevo con sus hermanos en la humanidad» [22].

c) *Moral positiva.* «La moral del pecado es, de una manera general, la que prescribe al hombre, como primera obligación, evitar la transgresión de la ley divina. Cuando en el decurso de los siglos la «moral corriente» sustituye esta transgresión de la ley divina por la transgresión de la ley ética, secularizando la noción de pecado, conserva el carácter esencial de exigencia normativa, a saber: su carácter negativo: *no hacer* lo que es culpable; lo cual es completamente diferente de la prescripción fundamental de la moral positiva: *hacer el bien*» [23].

El tema no es nuevo, pero merece ser destacado, cuando la advertencia proviene de un hombre completamente ajeno a nuestras preocupaciones morales. Es un hecho esta marcada insistencia en lo negativo de nuestros manuales de moral, que son más bien morales del pecado, en vez de morales de la perfección. En la casuística, por ejemplo, se echa bien de menos el espíritu evangélico eminentemente positivo, entregada a un mínimo ético que enseña a calcular fríamente

21. GILLEMAN, loc. cit., 260.
22. HESNARD, loc. cit., 157.
23. HESNARD, loc. cit., 147.

todo en relación con la ley exterior. Todo el afán del casuista consiste en deslindar las barreras del pecado, antes que señalar el camino estrecho y difícil que nos lleve hasta Dios. Difícilmente una concepción así negativa de la moral despierta, y menos estimulada, las aspiraciones al bien, a la nobleza, a las grandes empresas del espíritu, latentes en el fondo del alma humana.

Por otra parte la contemplación enfermiza de sus deficiencias y el consiguiente desaliento al no ser capaz de conquistar por sus propias fuerzas la auténtica pureza interior, puede suscitar fácilmente en el hombre una especie de odio a la vida. Hesnard no duda en afirmar que es este odio a la vida una característica «que ha hecho profunda mella en el hombre moderno» [24]. Como resultado inmediato el mundo y la vida se ven siempre bajo el espectro de la prohibición, bajo el temor del pecado o condenación. Cuarquier confesor puede ser testigo de cómo muchas almas viven bajo la obsesión de un Dios policía, que les persigue con sus exigencias; en vez de confiarse al Padre del evangelio, que abre sus brazos en la espera del retorno.

No hay pues por qué condenar un sentido optimista de la vida. Junto al mal que hemos puesto los hombres en las cosas y en los hechos, hay muchas cosas buenas y lícitos placeres, que Dios ha querido para nosotros. El cristiano debe estar en disposición abierta a todos los valores de la vida, aceptándolos como venidos de la mano providente del Señor. Son frecuentes entre gentes sencillas frases como éstas: «Es demasiado hermoso para que pueda suceder», «Era demasiado feliz, no podía seguir mucho tiempo así». En el fondo son efecto de una mentalidad negativa, que cree que Dios nos envía las alegrías sólo a cuenta-gotas, constituyendo el sufrimiento y la negación la trama ordinaria de la vida. «De este modo bajo la amenaza de un presunto destino, que ellos consideran como un presentimiento de maldición, ciertos hombres no saborean jamás íntegramente los bienes de la vida. No se consideran con autorización para gozar de las lícitas alegrías, sobre todo de las alegrías naturales y sanas, siendo así que es el único medio de renunciar sinceramente a las alegrías malsanas y falaces» [25].

d) *Aceptación de sí mismo.* Aceptarnos a nosotros mismos tales como somos, con mezcla de ángel y de bestia es, finalmente, otra de las ideas más dignas de aplauso, en la obra de Hesnard. No existe pecado alguno en el mero sentir la rebelión de nuestros instintos, en experimentar ciertas malas sugestiones maquinadas por el demonio, o más

---

24. Hesnard, loc. cit., 40.
25. Loc. cit., 24.

bien efecto del desequilibrio interior que dejó en nosotros el pecado original. La fuerza de los instintos primitivos con todo su poder y complejidad irracional, vive en nosotros, y no sometida precisamente al imperio de la razón. Será pues preciso hacerse cargo de esta realidad y partiendo de ella tratar de gobernarse uno a sí mismo con calma.

Hesnard insiste en una revolución pedagógica basada en la aceptación, y no en la repulsa de uno mismo, lo cual rectamente entendido, importa en la práctica saludables consecuencias. Por de pronto servirá para llevar un poco de paz a tantas almas presas de un falso sentimiento de culpabilidad, por el simple hecho de experimentar en ellas los instintos bajos del hombre. La calma y serenidad son sin duda en estos casos el mejor remedio. Una oposición directa, lejos de devolver la paz aumenta a veces la tensión y fuerza de los impulsos, hasta enervar nuestro interior. Son datos de psicología de gran valor pedagógico y pastoral. «La voluntad de rechazar un pensamiento, lejos de ahuyentarlo, bien a menudo refuerza el asalto interior, en virtud de ese espíritu de contrariedad que es una de las reacciones humanas habituales en toda interdicción categórica..., sobre todo cuando esta interdicción que nace de las profundidades de la vida instintiva» [26]. Por olvidar esto se han fomentado tantas veces obsesiones y neurosis. Unas pocas normas de higiene mental hubieran bastado para mantener el alma tranquila en medio de las reacciones instintivas; más que los tan a menudo contraproducentes sobresaltos y alarmas.

Conclusión

En la vida hay dos cosas que son indispensables para la pacífica existencia: el orden y el movimiento. Y esto mismo ocurre con respecto a la moral que, por ser ciencia práctica, ha de ser esencialmente viva. Sucede a veces el ver a los partidarios del orden y a los del movimiento enfrentados unos con otros, en una lucha absurda, y fratricida. Las consecuencias las sufre la misma moral, que o bien se petrifica falta de vigor y de vida, o bien, haciendo caso omiso del elemento ordenador, cae en la contradicción de la inmoralidad. Nuestros clásicos moralistas se han detenido mucho en analizar el cauce, pero han descuidado tal vez más de un poco la carriente vital que de-

---

26. Hesnard, loc. cit., 97.
27. Hesnard, loc. cit., 45.

be fluir serenamente por ese cauce. De aquí esa falta de vida, ese descorazonamiento que puede cualquiera sentir hojeando un manual de moral casuística. Al recorrer aquellas páginas uno siente la impresión de que no circula por ellas ese vigor y calor vital que suscita, por ejemplo, la simple lectura del evangelio. Por el contrario algunos investigadores, aún ajenos a preocupaciones religiosas, consiguen dar a la moral un sentido vital, capaz de estimular los resortes y energías humanas, y aún de despertar el entusiasmo. Se olvidan en cambio de que un río sin cauce puede ser más desastroso que una sequía pertinaz. En resumen, en moral como en hidrografía, ni cauce sin río, ni río sin cauce.

Por lo demás debemos mantener una mentalidad abierta a toda buena sugerencia; debemos aceptar todas las insinuaciones valiosas, para que la ciencia moral no se anquilose al margen de la realidad. A pesar de las posibles equivocaciones, hay mucho que adquirir en la nueva mercancía de ideas ético-morales. Aunque sólo fuera la vivencia de los próblemas suscitados, que están ahí ante nosotros, y reclaman urgente solución. Faltaríamos a nuestro deber si creyéramos que cumplimos con repetir pobremente lo que siempre se ha dicho. Sin que ello equivalga a la manía facilona de ceder a toda moda imperante, por el mero hecho de serlo. Sin dejarse llevar de un ligero afán de novedades, mantengamos los valores conquistados, tradicionales, y abrámonos al mismo tiempo, cautos, ante lo nuevo.

Valentín de Soto, o. f. m. cap.
León.

LA PERSONA HUMANA COMO SUJETO DE DERECHOS

Introducción. — «Natura iuris ab hominis repetenda (est) natura».

Esta frase —lapidaria y feliz— de Cicerón [1], encuadra bastante bien mi tema; al mismo tiempo sugiere la importancia que el concepto de persona desempeña en el concepto de derecho. Y puesto que estos conceptos no suelen quedarse en el mundo de las ideas, sino que con facilidad descienden al campo de las concretas realidades humanas —sociales y políticas—, dicha importancia será no sólo especulativa, sino eminentemente práctica.

Los acontecimientos, numerosos y colectivos, que afectaron en un pasado próximo a millones de seres humanos, y otros que en la actualidad continúan afectando a los pueblos más numerosos de la tierra (China, por ejemplo); o dicho con otras palabras, la opresión de razas y pueblos enteros por parte de ciertos regímenes totalitarios, están demostrando irrecusablemente que según sea el concepto que el hombre, sobre todo el gobernante, se haya formado de la dignidad personal del hombre —de todo un pueblo—, así será el aprecio o menosprecio en que tendrá sus derechos, aún aquéllos que nosotros —cristianos y occidentales— consideramos ordinariamente como sagrados e intangibles: El derecho a la vida, al honor, al matrimonio, a la educación de los hijos, etc.

Pero conviene precisar y delimitar esta importancia y su influjo.

I.—LA PERSONALIDAD HUMANA

En toda realidad, pero, sobre todo, en las pertenecientes al orden cósmico y psíquico, se ofrecen a nuestro conocimiento tres zonas concéntricas:

La más externa, la de los fenómenos,
La media, la de las facultades o propiedades,
La más profunda, la del ser o de la naturaleza íntima.

---

1. *De Legibus*, I, 5.

Constituyen la primera los objetos de intuición empírica, todas las cualidades, manifestaciones y actos directamente perceptibles por los sentidos, y por la conciencia intelectiva.

La segunda esfera está integrada por aquellas realidades que vienen a ser causas próximas o principios inmediatos de esos fenómenos que de ellos dimanan o proceden. Son las facultades o propiedades que explican la aparición de los fenómenos y la producción de las operaciones; así como también la determinación y la constancia de éstas y la de aquéllos.

La zona tercera está constituída por el ser verdadero e íntimo: es la realidad substancial y permanente (en la que radican las facultades como en sujeto de inherencia) y el principio de actividad del que provienen radicalmente los fenómenos: O dicho más brevemente: la *naturaleza*; porque ésta no es más que la esencia, el ser, en orden a la operación.

Aplicando este módulo gnoseológico y metafísico a nuestro tema, diremos: En esta realidad que es la persona humana, podemos distinguir tres zonas de realidad: La de los fenómenos psíquicos, en los que dicha personalidad se manifiesta típicamente, es decir, en cuanto *humana*.

La de las propiedades o facultades que adornan nuestro ser y que constituyen la *dignidad* de la persona humana, tal como se manifiesta en los fenómenos antedichos.

Y, finalmente, la más íntima, la del constitutivo metafísico de la persona; la del contenido real e ideal de nuestra *esencia* como hombres.

Integran la primera zona una serie de fenómenos de orden psicológico que son diversas formas de manifestarse la persona humana, en las que puede comprobarse su esencia fenomenológica, «la que se muestra por sí misma» [2]. Estas manifestaciones pueden reducirse a tres clases, que son: La *conciencia de mí mismo*. La percatación del yo existiendo, de *su actividad* eficiente o productora de sus acciones, de *su permanencia* durante los cambios, de su *duración* en el transcurso de las sucesiones de los objetos que nos rodean y aún durante la sucesión de mis actos: pensamientos, voliciones, sensaciones percibidas y reproducidas, bienestar y malestar; gozos y deseos: la *permanencia de mí mismo* durante el curso de mi vida.

La segunda manifestación es la percepción —o quizá mejor, la percatación— de la *libertad*, que acompaña la producción de muchos

---

2. J. FELLERMEIER, *Compendio de Sociologia Católica*, Barcelona, Herder, 1960, pp. 41-42.

de esos actos, la conciencia (¿no sería mejor decir «consciencia»?) de *mi libertad*; la de que tales actos son *míos*, no sólo porque están en mí y me pertenecen, sino porque los *produzco yo porque quiero*, como también los omitiría si quisiera, o los produciría de otra forma o con otra finalidad, si así me pluguiere.

La tercera clase de fenómenos manifestativos de la personalidad humana es la *conciencia moral*: este ver que estoy obligado a evitar el mal y a obrar este bien con deber categórico, no sólo hipotético o condicional: este sentir la necesidad moral de someterme a los dictados de una norma, aunque no me agrade, aunque no quisiera; por consiguiente, este verme sometido a una ley distinta de mi capricho o de mi libre albedrío; por lo mismo, independiente de mi querer, superior a mi voluntad: todo ello acompañado de satisfacción, si cumplo los dictados de esa ley, o de remordimiento si los infrijo por el pecado; al que se sigue lógicamente la conciencia de la culpa y el merecimiento del castigo, como sanción justa.

He ahí en breve síntesis el contenido de la primera esfera o zona de la realidad personal o conciencia fenomenológica de la persona humana.

La segunda, está constituída por todas aquellas propiedades características o entidades, o facultades, que explican razonablemente el origen, la determinación y la constancia de los antedichos fenómenos de la vida consciente. O eso mismo dicho con otras palabras: Las operaciones psíquicas y demás fenómenos que el testimonio de nuestra conciencia nos pone de manifiesto deben tener su causa o principio. Esta entidad no nos es dada inmediatamente en la intuición: la conocemos por raciocinio a posteriori, analizando los datos inmediatos de la apercepción. Apoyados en esa base innegable (porque evidente con evidencia inmediata), los psicólogos deducen una serie de conclusiones, que pueden compendiarse en las conocidas tesis siguientes:

1.ª El *alma intelectiva* es una *substancia* en el sentido verdadero y propio de la palabra, permaneciendo idéntica bajo los diversos y sucesivos actos psíquicos.

2.ª Es asimismo *espiritual*, es decir, en su ser no depende intrínsecamente del organismo.

3.ª Es, además, *inmortal*, y de hecho vivirá eternamente.

4.ª Es *libre*, por lo menos acerca de los bienes particulares.

Como consecuencia, sus actos le son *imputables* para su alabanza o vituperio; y ella es *responsable* de los actos sobre los que tuvo dominio.

5.ª Está esencialmente ordenada a Dios, su causa ejemplar, eficiente y final: la glorificación formal de Este constituye su última finalidad externa; obtenida la cual, consigue ella su supremo destino interno, la felicidad perfecta y perenne, terminando el curso de la presente vida.

Esta destinación última del hombre es absoluta, universal, imprescindible; por eso el hombre, todo hombre sin excepción, posee en sí una dignidad inajenable; nunca puede ser empleado por parte de ninguna otra criatura como simple medio de utilidad ajena, estando ordenado directamente a Dios: goza de lo que ha venido a llamarse con lenguaje filosófico-jurídico la «inviolabilidad personal».

Quizá no vaya fuera de propósito advertir que la deducción de tales propiedades constituye una verdadera demostración de riguroso valor científico; no es sólo un acto de fe en los dogmas de la religión cristiana. Con todo, omito los análisis en virtud de los cuales los filósofos demuestran esas tesis y deducen sus aplicaciones prácticas. Copiar aquí cuatro capítulos de psicología racional o metafísica y uno de ética resultaría tarea fácil, pero acaso no fuera muy oportuno.

Sí es preciso recordar, en cambio, que a estas cinco verdades filosóficas: Substancialidad del alma, espiritualidad, libertad e inmortalidad de la misma e inviolabilidad moral del hombre, la revelación cristiana viene a añadir otras dos verdades religiosas: La elevación gratuíta del género humano al orden sobrenatural, y la redención —gratuíta también— de todos y cada uno de los hombres después del pecado original. Las cuales dos verdades aumentan notabilísimamente la dignidad personal de cada uno y estrechan más y más los lazos de sociabilidad natural entre todos con el hecho y la creencia de ser todos hijos del mismo Padre que está en los cielos y de haber sido todos redimidos por el sacrificio de una misma sangre divina.

La segunda zona de nuestra personalidad comprende, pues, estas siete propiedades: de tan excelsas prerrogativas dimana la dignidad personal de todo hombre.

Queda la tercera zona, la más íntima, radical y metafísica. Sobre ella tratan de arrojar su luz todas las investigaciones acerca de la personalidad o el constitutivo metafísico de la misma. Los investigadores (filósofos y teólogos) no han logrado todavía ponerse de acuerdo en cuanto a la solución: aún entre los secuaces de la Escolástica se dan las respuestas divergentes conocidas de todos según las distintas escuelas; y hasta pueden registrarse dentro de una misma escuela (v. gr., la tomista), matizaciones tan variadas como las de Capréolo, Cayetano, Tifano.

Pero conviene advertir que —para nuestro presente propósito— estas divergencias no influyen en la concepción del sujeto de dere-

cho, mientras no hagan peligrar alguna de las cinco propiedades anteriormente referidas, de la personalidad humana. El derecho tanto en su idea como en su realización o vigencia real, queda a salvo siempre que se admitan la substancialidad, espiritualidad, libertad e inviolabilidad personal del sujeto en que radica o titular que lo posee, no obstante, las divergencias en cuanto al constitutivo metafísico de la personalidad humana.

Esto es lo que se va a demostrar, pues constituye el centro y núcleo de la cuestión presente.

II.—PROPIEDADES REQUERIDAS EN EL SUJETO DE DERECHO

Sabido es que el derecho se toma en tres acepciones fundamentales, y en múltiples accesorias que no son más que variantes o matizáciones de las tres primarias. Estas son:

— Lo suyo, lo que se debe a una persona como «propio».
— La ley moral cuando incluye *alteridad* y *bilateralidad*.
— La *facultad moral* inviolable sobre lo propio.

¿Qué se requiere para que un individuo pueda ser sujeto de derecho? Lo que equivale a preguntarse: ¿De qué cualidades ha de estar dotado para poder poseer objetos con exclusión de los demás o a lo menos, con preferencia sobre ellos; para poder recibir la obligación moral de una ley (o mejor, de muchas leyes cual exige la vida del derecho); para tener facultad de poseer, de poner una acción o de omitirla, de exigir la prestación de un servicio? Y todo esto acompañado de la *obligatoriedad jurídica*, es decir, con el deber que a todos los demás incumbe de respetar esa facultad o prerrogativa que suponemos existente en el sujeto o titular.

Basta investigar a priori sobre la naturaleza del derecho y las exigencias que implica su vigencia en concreto dentro de la sociedad, para llegar a deducir las siguientes:

1) *La inteligencia*. En efecto, para que un individuo pueda poseer facultad moral sobre lo propio con preferencia a los demás y hasta con exclusión de éstos (que es el derecho subjetivo); para que se le pueda imponer la norma moral con referencia a otras personas acerca de lo «suyo» (derecho objetivo), es preciso que sean (el sujeto y el término) de naturaleza inteligente. La razón es porque sólo la inteligencia puede conocer lo que es norma moral, captar su fuerza obligatoria y ver el modo de llevarla a la práctica *moralmente*, es decir, no como un autómata cual pudiera hacerlo un animal domés-

tico acostumbrado al trabajo o una fiera amaestrada convenientemente por el domador para las evoluciones del circo.

Fácil es verlo: La idea de justicia supera todo conocimiento sensitivo. «Justicia» —en efecto— es dar a cada uno lo suyo. Ahora bien, lo «suyo», mío, tuyo, nuestro, vuestro, de ellos, en una palabra, lo *propio*, implica una relación de fin entre lo poseído y el posesor a cuya utilidad o provecho se ordena de modo exclusivo o a lo menos preferente. Y sabido es que toda relación está por encima del conocimiento empírico porque no es de naturaleza sensible.

«Dar lo suyo» incluye una acción relacionada con la persona que la produce, con la persona a quien se endereza y con la razón que la motiva. «Dar a cada uno lo suyo» supone, pues, el conocimiento de varias relaciones.

Además «norma jurídico-moral» lleva consigo otra relación de naturaleza ética, la de *obligatoriedad*, la de fuerza moral (no física, ni intelectual, ni afectiva solamente), que manda e impera poner tal acción porque sólo así se da a cada uno lo suyo. Y del mismo modo que la acción, también la omisión lleva consigo esas relaciones a la persona que se abstiene de obrar y a la otra en virtud de cuyo derecho se abstiene de obrar la primera: con la diferencia obvia de que la omisión del acto injusto obliga siempre y en todo momento; mientras que la posición de un acto o prestación de un servicio, no. He aquí nuevos aspectos que no caen bajo el alcance de ningún sentido.

De consideraciones tan sencillas —pero atinentes a la esencia misma del derecho y a su actuación concreta— aparece claramente que, para conocer la justicia, para ser sujeto de una norma jurídica, para poseer una potestad moral inviolable, en una palabra, para tener derecho, es preciso ser *de naturaleza inteligente*. O lo que es lo mismo, ser *persona*.

2) *La libertad*. Requiérese, además, la *imputabilidad* de las acciones y la *responsabilidad* de los agentes. (Siempre que se trate de seres creados; porque en Dios, como supremo Señor de la creación, no es posible responsabilidad alguna, por la imposibilidad que existe de que haya otro superior, ante el cual tenga que responder de la propia conducta).

El derecho subjetivo, para tener efectiva vigencia, necesita ser inviolable para los demás: el derecho objetivo prescribe como primordial precepto: el de «dar a cada uno lo suyo»; y en fuerza de este mandato jurídico se hallan entrelazados moralmente los seres racionales con interdependencia universal. Pues bien, para que aquélla facultad moral sea respetada y esta norma jurídica sea obedecida, es indispensable la imputabilidad. De lo contrario se podría violar la

facultad ajena y despreciar sus prerrogativas impunemente, puesto que sin culpa; el titular del derecho no podría agraviarse por las violencias sufridas; porque, si a nadie pueden ser imputadas, contra nadie puede querellarse de ellas.

Lo mismo que con las infracciones de la ley jurídica acontecería con el acatamiento del derecho, es decir, a nadie podría imponerse o de nadie podría exigirse. Pero si a nadie puede hacerse esta imposición moral de nuestra potestad o facultad, nadie tendrá el deber de respetarla. Ahora bien, un derecho, al que no hay obligación de respetar, no es derecho más que de nombre. Luego el derecho verdadero sólo puede existir y tener vigencia entre *personas responsables*.

Por lo mismo entre personas *libres*: porque para poderse imputar una acción a un agente en sentido de alabanza o vituperio, de premio o de castigo, es requisito indispensable que haya tenido dominio sobre ella; y éste solamente lo tenemos sobre los actos que libremente producimos u omitimos.

3) *La inviolabilidad personal*. Para ser posesor del derecho es, además, necesario que el sujeto no se reduzca a mero instrumento de utilidad ajena, que no exista solamente para otro u otros seres (de lo contrario, éstos serían los posesores verdaderos); sino que él, en sí mismo, posea una finalidad superior a todo lo creado o que esté destinado a un fin personal suyo, al cual deba tender en las circunstancias en que le haya colocado la divina Providencia; que la exigencia de ese fin o la tendencia hacia él —se entiende el último y principal— esté radicada en su misma naturaleza y de ella dimane sin haberle sido conferida por otros hombres; y por lo tanto, sea independiente de la voluntad ajena. Los racionalistas añadirían con Kant: «Es preciso que el sujeto de derecho sea fin en sí mismo». Mas la expresión no es correcta, pues sólo se verifica en Dios. También se realiza en el hombre, pero solamente respecto de los demás hombres o demás seres intelectuales; no con relación a Dios, causa primera y fin último del hombre como de todo lo creado.

Esta independencia de las demás criaturas aún de las superiores a nosotros; este llevar dentro de nosotros mismos la ordenación a un fin último —*Dios*—, al que hemos de conseguir obrando según los dictámenes de la propia conciencia sin que a nadie sea lícito impedirnos dicha consecución directa, inmediata, individual, es lo que se denomina *inviolabilidad personal*: estupenda prerrogativa, relevante título de la máxima dignidad de todo hombre, fuente abundosa de consecuencias prácticas en la vida social y en la eficacia del derecho. Quizá no sea inoportuno recordar aquí la rotunda afirmación de esta

prerrogativa humana en el lenguaje sonoro y preciso del gran dramaturgo castellano:

«Al Rey la hacienda y la vida — se ha de dar; pero el honor
Es patrimonio del alma— Y el alma sólo es de Dios» [3].

4) *La fuerza física conveniente.* En el orden teórico el sujeto de derecho no reclama otras propiedades que las tres antedichas. Pero pasando más adelante y descendiendo a la realidad concreta de la vida social; o de otra forma, considerando el derecho no solamente en su concepto ideal sino en su aplicación práctica, es preciso, para que ésta sea eficaz, que exista un poder físico adecuado para su defensa o que la fuerza se ponga al servicio del derecho para tutelarlo: *coactividad.*

Porque, dada la condición de los hombres que somos libres y simultáneamente nos vemos solicitados por las pasiones y el egoísmo, es indispensable la coactividad del derecho. De lo contrario, la ley jurídica quedaría incumplida y nuestra facultad moral resultaría quebrantada, es decir, ambas resultarían prácticamente ineficaces, siempre que la malevolencia, el egoísmo, la pasión o, simplemente el capricho de otro más potente que el sujeto, se opusiera al uso legítimo de la facultad moral o se zafase a la observancia de la ley: comportamiento que frustraría en buena parte la finalidad natural del derecho.

No es necesario que el ejercicio de tal fuerza física esté en manos del mismo titular; basta que lo posean aquéllos bajo cuya tutela esté éste. En la sociedad civil perfecta, en el Estado bien ordenado, lo poseerá la autoridad suprema por requerirlo así las exigencias del bien común. En conclusión: para que consiga su eficacia práctica el derecho es generalmente coactivo.

III.—EL HOMBRE, SUJETO DEL DERECHO

Se ha visto que el derecho sólo puede darse entre seres de naturaleza dotada de inteligencia, libertad e inviolabilidad moral y, tenida en cuenta su eficacia práctica, de poder físico conveniente.

¿Posee el hombre propiedades correspondientes a estas condiciones? ¿En qué forma las posee? ¿Cómo se origina de tales propiedades el derecho?

---

3. Calderon de la Barca, *El Alcalde de Zalamea,* primera jornada, última escena.

Sobre todos los seres del universo visible ocupa el más elevado lugar el hombre: Compuesto substancial de alma y cuerpo, dotado de facultades correspondientes a sus dos partes esenciales, comunica con el mundo de la materia y con el del espíritu participando de entrambos; y lleva en su misma naturaleza una como síntesis de todo lo existente: con razón fue llamado por los helenos «microcosmos».

«Animal racional», «Persona humana», «Cuerpo y alma unidos en unidad de ser»: cualquiera de estas tres definiciones, entendidas conforme al desarrollo que les da la psicología metafísica, nos ponen de manifiesto su naturaleza en la que campean y sobresalen las preciosas prerrogativas de la espiritualidad, inmortalidad y ordenación directa a Dios como a fin último y objeto supremo de la felicidad perfecta.

Si a todo esto se añaden las propiedades dimanantes de la elevación del género humano al orden sobrenatural de la gracia, la dignidad del hombre —singularmente la del cristiano— sube de punto por causa de la filiación divina, la redención teándrica y la herencia de la visión beatífica, del amor y de la fruición consiguientes.

La Psicología, la Teodicea y la Etica, demuestran aquellas cualidades naturales: la Teología (la Fe) nos enseña esta elevación sobrenatural.

Presupuestas estas enseñanzas, podemos deducir:

El hombre posee las condiciones requeridas para ser titular de derecho:

a) En su naturaleza inteligente y libre —espiritualidad— y por lo mismo, capaz de obligación y responsable.

b) En su destino a la felicidad perfecta —glorificación formal de Dios—; y por lo tanto, en la inviolabilidad moral de la persona.

c) En la igualdad específica de todos los hombres y en la desigualdad individual: en una palabra, en la dignidad natural.

d) En sus fuerzas físicas aumentadas con los recursos de la razón y organizadas en la solidaridad social, en el Estado.

Mas, al llegar a este punto, surge espontáneamente una pregunta. Esas propiedades peculiares del titular del derecho radican en el alma y a ella pertenecen exclusivamente. Pero el sujeto de los derechos humanos es el hombre (alma y cuerpo), no el alma sola. ¿En qué sentido, pues, participa el cuerpo de la personalidad jurídica, es decir, del derecho?

En el mismo sentido y en idéntica forma en que entra a constituir la persona humana en el orden real o físico; con otras palabras, según son sus relaciones con el alma; las cuales pueden concretizarse en estos cuatro aspectos:

1. En cuanto es condición actual de su existencia en este mundo; o si se prefiere, en cuanto requisito esencial de su presente vida:

2. En cuanto es medio de ejecutar múltiples operaciones morales (caridad, trabajo...) y casi todas las actividades psicológicas; en las cuales el alma depende intrínseca o a lo menos extrínsecamente del cuerpo:

3. En cuanto es objeto material de varias prescripciones del orden ético-jurídico; las relativas a la conservación y desarrollo del organismo:

4. En cuanto es el intermediario de casi todas las relaciones con los demás.

Podemos, pues, concluir: El sujeto del derecho, propiamente hablando, es el hombre. Lo cual, después de todo, no es más que una consecuencia o aplicación ético-jurídica del principio metafísico: «Actiones sunt suppositorum».

IV.—ORIGEN RACIONAL DEL DERECHO

Dios ha creado el mundo para manifestar su gloria a los seres inteligentes: y creó a éstos para hacerlos felices con bienaventuranza perfecta y eterna, glorificándole a El.

La conquista de esta verdad mediante demostraciones de riguroso valor científico quizá sea el más preciado y sabroso fruto de la filosofía perenne.

De esa verdad o cúmulo de verdades en ella contenidas de modo implícito brota lógicamente, racionalmnete, la necesidad y existencia de la obligación moral en el hombre: y de este deber natural dimana la exigencia de su posesión de derechos.

El procedimiento especulativo para demostrarlo es bastante amplio; pero quizá pueda sintetizarse en pocas proposiciones de la siguiente forma: ¿Por qué el hombre posee (tiene que poseer) derechos? Porque tiene deberes: y no como quiera, sino anteriores a toda legislación positiva y válidos independientemente de ella.

¿Por qué ha de tener esos deberes naturales?

Por las exigencias morales que con necesidad metafísica se derivan de las relaciones que ligan la criatura racional con Dios como supremo dueño suyo por ser su primera causa ejemplar, eficiente y final. Por ese dominio divino, —absoluto, esencial, omnimodo, necesario e irrenunciable puesto que fundado en su propia Esencia—, Dios tiene derecho a ser glorificado por el hombre con el conocimiento, el amor y el servicio.

En correlación con ese derecho universal de Dios, el hombre siente en el fondo de su ser, en lo más íntimo de su vida psíquica, un impulso a realizar o conseguir esa finalidad que le ha sido asignada con asignación necesaria exigida por el dominio divino.

La primaria, fundamental y constante manifestación de ese impulso es la tendencia hacia la felicidad, razón formal de cuanto el hombre ansía.

El fin, representado por el entendimiento como causa única de felicidad verdadera, mueve en la voluntad un libre impulso racional a conseguir su destino: ese impulso, como tendencia hacia algo que hay que conseguir a toda costa por el recto uso de nuestro albedrío, toma el nombre de obligación moral. Lo que equivale a decir que el hombre está obligado a conseguir su destino: He ahí el *deber.*

El recto uso de nuestro albedrío en su actividad para conseguir su fin o realizar su destino tiene que someterse a las normas que dimanan del derecho de Dios y de la naturaleza del hombre como inteligente y libre y de su sociabilidad natural: es decir a la *ley natural*: cuyo contenido práctico puede compendiarse en las tres series de preceptos que ella impone:

a) Principios *primarios y comunísimos* totalmente evidentes.

b) Principios *generales,* pero determinados a una serie peculiar de acciones —relaciones para con Dios, el prójimo y consigo mismo, con aplicación a actos determinados—.

c) Las *conclusiones,* aun las remotas, que de los anteriores principios pueden deducirse con las solas luces de la razón.

Las exigencias del orden natural piden que el hombre glorifique a Dios mediante la observación de todos esos preceptos conformes a su naturaleza, conformes al derecho de Dios sobre el hombre y aptos para que consiga su último y fundamental destino: La gloria de Dios y la felicidad propia.

Simultáneamente Dios quiere e impone al hombre la obtención de esa felicidad: porque, siendo El la Bondad suprema e infinita, necesariamente quiere el orden natural vigente entre los seres que El libremente ha creado.

Por nuestra parte la razón ve que para alcanzar esa felicidad tan ansiada nos es preciso poseer con posesión perpetua y segura el Bien Sumo o plenamente saciativo. Con nada menos que con eso podría apagarse la sed que mantiene al corazón humano en perenne ansia o inquietud hasta que en Dios consiga saciarse por completo. «Fecisti nos, Domine, ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in

Te», reza la frase lapidaria con que San Agustín expresó esta insoslayable inquietud humana [4].

Ve asimismo nuestra mente que para llegar a esa posesión del Bien Sumo es necesaria la tendencia racional hacia El: tendencia que se concretiza en la conducta honesta, practicando el bien durante la presente vida.

Luego la razón ve que Dios quiere y nos impone el obrar conforme a razón; y que esto nos es necesario para conseguir nuestro fin.

Dicha necesidad de obrar racionalmente, impuesta por Dios y descubierta por la inteligencia, es el deber moral. De modo que el orden establecido por Dios, imponiéndose a nuestra conciencia, produce la obligación.

De esta exigencia moral fundamentada en la estructura metafísica del ser humano y de sus relaciones necesarias de dependencia de Dios, como Señor Supremo y de tendencia hacia El como causa final última y objeto beatificante, brota el deber del hombre: *He ahí su origen natural, racional.*

Veamos ahora cómo del deber brota el derecho:

Dios es providente, sapientísimo. Al imponer al hombre la obligación antedicha, ha tenido que dotarle de todos los medios psíquicos y recursos materiales necesarios para cumplir tal obligación: asimismo ha debido concederle la facultad moral inviolable de emplear aquellos medios y estos recursos según las exigencias que el cumplimiento del deber impone. Esa facultad es el derecho primordial; que ha de ser universal, inajenable, imprescriptible y absoluto, como lo es el orden divino-natural del que dimana.

El derecho de Dios nace de su naturaleza infinitamente perfecta y de su acción creadora: el derecho del hombre se origina de su dignidad personal con su elevado destino, y de su deber.

¿Cómo nacen los demás derechos?

Del primordial brota inmediatamente el derecho de todo hombre a las condiciones esenciales que se dedujeron antes como necesarias para ser sujeto de derecho:

El uso conveniente de la inteligencia,
La libertad,
La inviolabilidad moral de la persona,
La defensa física conveniente.

---

4. *Confesiones*, lib. I, cap. 1. ML 32, 661.

Los cuales presuponen o incluyen varios más, provenientes de la naturaleza del hombre en sus diversos grados de entidad real, a saber:

DERECHO	— como substancia	— a la conservación e integridad;
»	— como viviente	— a la vida, nutrición y desarrollo normal de su organismo;
»	— como animal racional	— a la propagación digna, a la familia;
»	— como racional libre	— a la educación en todos los órdenes: físico, intelectual, religioso, moral y cívico.
»	— como ser social	— a la asociación en los mismos órdenes que en cuanto a la educación.

De este último derecho dimanan las sociedades naturales: La familia y el Estado; y de éste, el derecho o derechos positivos, que son indispensables para cumplir tres funciones: Dar a conocer en particular el Derecho Natural, determinarlo y sancionarlo cuando fuere conveniente [5].

Modernamente [6] ese mismo contenido del Derecho Natural subjetivo se formula con una nueva redacción. Resultan listas más o menos largas de tales derechos fundamentales. Pueden compendiarse en estos nueve:

1	Derecho	a la	Personalidad	— Vida, nombre, igualdad.
2	»	» »	integridad física	— Mutilación, genocidio, eutanasia...
3	»	» »	integridad moral	— Honor, fama; su reparación.
4	»	» »	libertad	— De conciencia, de religión, de domicilio, etc.
5	»	» »	propiedad	— Con su función social y demás limitaciones.
6	»	» »	familia y a la consecución de su fin natural.	
7	»	» »	educación en todos los órdenes arriba recordados.	
8	»	al	trabajo	— A la cooperación en él, a la asociación.
9	»	de	ciudadanía	— A pertenecer a un Estado o nación.

5. Cf: SANTO TOMAS, *Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 2.
6. Cf. E. LUÑO PEÑA, *Derecho Natural*, Barcelona, 1947, pp. 344-345.

Las diversas *Declaraciones de los Derechos del Hombre* recientemente proclamadas: Radio-mensaje navideño de S. S. Pío XII en 1942 (n. 32), el Fuero de los Españoles (18-VII-1945) y la Declaración de la Asamblea General de las Naciones Unidas (10-XII-1948) han venido a conferir extraordinaria actualidad a este tema; el cual en sí es de índole metafísica, pero resulta eminentemente práctico en la vida social del género humano.

Compendiemos todo lo expuesto en el siguiente resumen:

¿Por qué el hombre tiene derechos? — Porque tiene deberes que cumplir.

¿Y por qué tiene deberes? o ¿Cómo nace racionalmente el deber?

— El orden natural exige que el hombre consiga su destino final tanto el interno como el externo: Para eso ha sido creado.

— Para conseguirlo, debe poseer a Dios.

— Para eso, tiene que tender a El racionalmente —libremente— con la observancia del orden natural, cuyo contenido son los preceptos que la Ley natural nos impone y quedaron enunciados anteriormente.

Dios ve ese orden (tiene que verlo), porque es sumamente *sabio*:
Dios lo ama (tiene que amarlo), porque es sumamente recto, *bueno*:
Dios lo manda observar (tiene que mandarlo), porque es *providente*.
Luego el hombre está obligado a observarlo:

He ahí el primer deber, origen de todos sus deberes.

Supuesto lo cual, el hombre necesita poseer la facultad moral de emplear todos los medios y recursos indispensables para cumplir racional y libremente ese deber con todos los que de él se derivan o en él se incluyen.

He ahí el primer derecho, origen de todos los derechos humanos [7].

7. Cf. Pelayo de Zamayon, *El primer fundamento del derecho*: *Acción Española*, 17 (1936) 22 ss.

V.—LA PERSONA JURIDICA

He ahí explicado el origen, la finalidad y el valor del derecho. La filosofía perenne nos suministra los elementos lógicos indispensables para una explicación racional y satisfactoria de él y de su vigencia. No acontece lo mismo con otras filosofías contemporáneas, sobre todo en sus tres modalidades más comúnmente seguidas: Positivismo, idealismo y materialismo, y en la multiforme ideología de los escritores existencialistas.

Esa disparidad y deficiencia se pone de manifiesto al intentar una explicación razonable de la persona moral y sus derechos. La cuestión se plantea como sigue:

Sabemos lo que es la persona física: sabemos que toda persona humana posee derechos: sabemos también por qué tiene que poseerlos; así se constituye en persona jurídica. La cual no es otra cosa que la misma persona física o psíquica en cuanto puede ser sujeto de derechos y aun de obligaciones cuando se halla en circunstancias que la habilitan para ello (no en otras, como el niño o el demente, capaces de derechos, pero no de obligaciones). Mas he aquí que las dos personalidades no coinciden: la jurídica tiene mucha mayor extensión que la física. Extiéndese la primera a toda entidad capaz de ser término subjetivo en relaciones de Derecho. De modo que por *persona jurídica* viene a entenderse: Todo ser o entidad física o moral, real o legal, susceptible de derechos y obligaciones. La moderna denominación «sujeto de derecho» no se ciñe estrictamente al hombre, sino que se extiende mucho más.

«En el Derecho moderno, el elemento humano va perdiendo individualidad, y por lo tanto pierde humanidad, de suerte que, como dice FERRARA («trattato di Diritto Civile Italiano», Vol. I, P. I), el concepto de «sujeto de derecho» es una categoría jurídica que no exige requisito alguno de corporalidad y de materialidad en el investido de ella; y, por lo tanto, pueden ser ísujeto de derecho» lo mismo el individuo que los entes sociales que los hombres forman, explicándose así la razón de personificación de las personales sociales. Por consiguiente, hay en el fondo un proceso de deshumanización del sujeto del Derecho que ya no coincide exactamente con el hombre, por haber sujetos de derecho que no son hombres; de la misma manera que la palabra persona jurídica no equivale a hombre, o ser de naturaleza racional» [8].

8. E. Luño Peña, *ob. cit.*, p. 302.

Esas personas jurídicas, no identificables con el hombre individual, son bastante numerosas, pero pueden reducirse a tres clases: Corporaciones, fundaciones e instituciones.

Corporación, —«universitas personarum»—, es la personalidad atribuída a un conjunto de personas que se reúnen para la realización de uno o diversos fines (Una Academia). Su fin es inmanente: el que ellas se propongan.

Fundación, —«universitas bonorum»—, es la personalidad reconocida a un patrimonio adscrito a un fin determinado. (Un asilo). Su fin es transcendente: el prefijado por el fundador o fundadores.

Institución, —«universitas finium»— es la personalidad reconocida al fin, que se ha de conseguir, aun prescindiendo de las personas y del patrimonio. La institución en calidad de comunión de las personas en la idea que realizar para conseguir el bien del grupo, es sede de un sistema jurídico y se manifiesta por la aparición de una autoridad, v. gr., en el Estado, en el matrimonio [9].

Tenemos, pues, una doble clase de sujetos de derecho: La persona puede ser individual, física, natural y es sencillamente el individuo racional en sus dos géneros masculino y femenino (hombre y mujer): o colectiva, social, jurídica, moral, abstracta, espiritual, incorporal, ficticia, etc., pues todos esos nombres se le han dado cuando está constituída por alguna de las entidades arriba enumeradas.

¿Por qué ha de reconocerse personalidad jurídica a tales seres colectivos? — Por la natural sociabilidad del hombre: porque es la Naturaleza misma (o mejor dicho, Dios, autor de la Naturaleza) quien ha querido y establecido algunas de esas sociedades naturales, asignándolas su fin sus propiedades y las relaciones básicas que han de intervenir entre los miembros componentes de dichas sociedades; v. gr., en la familia las obligaciones y derechos entre los esposos, entre los padres y los hijos. Y porque a imitación de ellas (de las sociedades naturales) los hombres forman otras voluntarias para la más fácil y mejor consecución de sus fines religiosos, científicos, económicos, etc. Todo ello va fundamentado en el derecho natural de *asociación,* poseído por todos y cada uno de los hombres.

Como se ve, esta atribución de la personalidad jurídica a sujetos no individuales, sino colectivos, resulta fácil y satisfactoria cuando se admiten los elementos metafísicos y morales que suministra la

---

9. E. Luño Peña, *ob. cit.*, pp. 305-306.

filosofía perenne, tal y como se expuso en la síntesis antes referida.

Pero, ¿qué acontecerá cuando tales elementos se negaren?

Lo que ha sucedido y está sucediendo. La filosofía del derecho contemporánea nos ofrece una larga serie de opiniones tan distintas, divergentes y extrañas que resulta chocante cómo ha podido el ingenio de los filósofos juristas imaginar tan sutiles y rebuscadas hipótesis para dar cuenta y razón de un hecho indiscutible y al alcance de todos.

Doce de estas opiniones recuerda el elogiado Luño Peña [10]; y no las enumera todas ni indica todos los autores que defienden cada una. ¿Por qué esta muchedumbre y extravagancia de explicaciones dadas por pensadores indudablemente agudos y especializados en la materia?

Por varias razones, de las cuales la principal acaso sea ésta: El orden moral-jurídico se fundamenta y apoya en el orden de los seres: y por analogía, la ciencia ético-jurídica de los pensadores se basa en su metafísica.

Ahora bien, hay en la filosofía —sobre todo en la contemporánea— unos cuantos sistemas especulativos que niegan la espiritualidad del alma humana, o el libre albedrío, hasta la misma existencia de todo espíritu: y por lo mismo la finalidad ultraterrena del hombre; y con eso, su inviolabilidad moral personal.

Tales por ejemplo: El *positivismo* cerrando los ojos a toda realidad ultra-empírica y circunscribiendo el conocimiento humano a las percepciones sensibles: el *materialismo,* que admite, sí, el realismo de nuestro conocimiento, pero niega decididamente todo ser que no sea meramente material: El *idealismo gnoseológico* al estilo de Hegel, que hace desaparecer al hombre individual, evaporado como simple momento lógico de la evolución de la Idea, que se desarrolla con fatalismo de necesidad lógica hasta llegar a un Estado dotado de todos los derechos y exento de todo deber. O «Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus», como reza la proposición 39 del «Syllabus», que condena dicha teoría. Todos esos sistemas niegan o desconocen, o tergiversan las propiedades que ha de poseer un individuo para ser en verdad sujeto de derechos.

Pues bien, acontece que la mentalidad científica de buena parte de los juristas de ahora está imbuída de positivismo, de idealismo o de materialismo en mayor o menor grado. Como consecuencia lógica se sigue que en ese mismo grado y proporción están imposibilitados

---

10. *Ob. cit.,* pp. 304-305.

para dar una explicación racional de la vida del derecho en la sociedad humana. ¿Qué hacer entonces? Como el hecho es innegable, evidente, con vigencia cotidiana tan actual como la vida misma, no caben más que dos soluciones:

Renunciar a toda explicación y declarar el derecho como algo irracional, alógico, falto de sentido, sobre todo el de las personas sociales.

O bien, dar de él una explicación no fundamentada en elementos espirituales y objetivos, sino inventada subjetivamente, y tanto más ingeniosa cuanto mayor sea la erudición y la fantasía del autor.

La mayoría de los pensadores descarriados tiran por este segundo camino, que es el más fácil. Y el resultado es el deplorado en su tiempo por Cicerón, por Kant en el suyo, y ahora por todos: »Quot capita, tot sententiae»: una multitud de opiniones divergentes que frisa con la anarquía.

El camino primero es más difícil de seguir; porque presupone lealtad, franqueza y hasta valentía en confesar los defectos del sistema abrazado. Por eso son pocos los que lo siguen. Y por lo mismo, quizá no vaya fuera de camino citar a uno de ellos: principal representante del positivismo jurídico durante la primera mitad del siglo xx, León Duguit, Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Burdeos. Escribe, pues, en su obra principal, al recordar un problema muy afín al nuestro, el de la *Soberanía* y sus derechos sobre los súbditos:

> «Ya he dicho que sobre este problema se viene discutiendo desde hace siglos, sin haberlo resuelto todavía. La razón es porque el problema es insoluble... Nada, en efecto, nos permite afirmar que una voluntad humana es superior a otra voluntad humana. Nada nos permite decir que una voluntad colectiva (si es que se admite la existencia de voluntades humanas colectivas), es superior a una voluntad humana individual.
>
> He ahí por qué se ha intentado natural y lógicamente hacer intervenir a una voluntad sobrehumana, la cual habría investido a ciertos hombres del poder de mandar. A esta idea, que, repito, es lógica y natural, corresponden todas las doctrinas teocráticas..., las cuales poseen este carácter común, que explican la soberanía por la intervención de una potencia sobrenatural.
>
> Incontestablemente estas teorías no tienen nada de científicas, y yo ni las discutiré siquiera. Pero es preciso confesarlo. son las únicas lógicas. Es humanamente imposible explicar la soberanía del Estado» [11].

---

11. León Duguit, *Droit Constitutionnel*, 3.ª ed., Paris, 1927, t. I, p. 522.

Así se comprende la variedad de opiniones. Si todo este negocio se redujese a disquisiciones especulativas, el mal sería menor.

VI.—CONSECUENCIAS PRACTICAS

Pero es el caso que se trata de realidades ineludibles; de actividades humanas —familiares, sociales, nacionales e internacionales— que, precisamente por ser humanas, están influenciadas, más aún dirigidas, por las ideas, opiniones, o mejor, principios profesados por los hombres: Por todos los hombres, pero principalmente por las minorías directoras, y sobre todo, por los gobernantes responsables del destino de los pueblos y por los jefes de las sociedades menores, públicas o privadas. De la idea que todas esas personas se hayan formado del hombre, de su dignidad, de su destino supremo, dependerá el concepto que se formen de sus relaciones con la sociedad y de sus derechos frente a ella: y por lo tanto, la conducta que los ciudadanos observen entre sí en sus relaciones mutuas; el trato que los superiores dispensen a sus súbditos y la sumisión que éstos hayan de prestar a aquéllos; la fidelidad en las relaciones internacionales: y, en general, la solidaridad e interdependencia de todos para con todos.

De un error acerca de la naturaleza y dignidad del hombre están dependiendo gran parte de las agitaciones e inquietudes del mundo a la hora de ahora, perturbadoras de la paz interna de las naciones. La idea es del Sumo Pontífice felizmente reinante, enunciada en su Radio-mensaje navideño del 23-XII-1959 [12].

> «I turbamenti che scuotono la pace interna delle razioni traggono origine principalmente proprio da questo, che l'uomo è stato trattato quasi esclusivamente da strumento, da merce, da miserevole ruota di ingranaggi di una grande macchina, semplice unità produttiva. Solo quando si prenderà come criterio di valutazione dell'uomo e della sua attività la sua dignità personale, si avrà il mezzo per placare le discordie civili e le divergenze, spesso profonde, fra datori di lavoro, per esempio, e lavoratori, e sopratutto per assicurare all'istituto familiare quelle condizioni di vita, di lavoro e di assistenza, atte a fargli meglio svolgere la sua funzione di cellula della società e prima comunità da Dio stesso costituita per lo sviluppo della persona umana».

---

12. Cf. *L'Osservatore Romano,* Città del Vaticano, 24-XII-1959, p. 1.

El valor de estas graves y solemnes afirmaciones es irrecusable por la autoridad de quien las pronuncia, por la evidencia de los principios y por la fuerza de los acontecimientos.

Con ellas cierro mi estudio. Añado solamente este pequeño relieve:

Las especulaciones e investigaciones, más o menos abstractas, acerca de la persona humana parecen a primera vista puramente especulativas, vigentes tan sólo en el mundo donde viven las entidades metafísicas: la realidad, empero, nos hace ver que son eminentemente prácticas, mucho más prácticas y más provechosas que los discursos que no miran más que a la utilidad inmediata.

La conducta del hombre para con el hombre; la de los hombres para con la sociedad; y la de ésta para con aquéllos dependerá en buena parte del concepto que todos posean de sus respectivos derechos: la idea del derecho o de los derechos del hombre depende de la que se tenga de su dignidad; y ésta, del concepto adquirido acerca de la persona humana.

Luego el recto conocimiento de la persona es de capital importancia para el orden práctico, no solamente en el especulativo.

PELAYO DE ZAMAYON, O. F. M. Cap.
Pontificia Universidad de Salamanca

REFLEXIONES TEOLOGICAS SOBRE LA VIRGINIDAD

El cristianismo tiene mucho de conflicto para el mundo. Insistir en ello no es marcar de antinaturalidad y violencia la perfección suprema que la realidad cristiana ofrece al hombre. Porque el conflicto es, de hecho, el camino normal del hombre para llegar a la perfección. Nada de extraño que la mayor perfección se haga así el mayor conflicto.

En el orden cristiano este conflicto entre la naturaleza y lo sobrenatural no es lucha en que uno de los adversarios ha de ser eliminado, sino esfuerzo vital —en dependencia de la gracia— por llevar esos elementos a un ajuste supremo.

El logro total de ese anhelo se hallará sólo en la claridad de la visión de Dios. Pero ya desde esta vida se puede esforzar nuestra razón por acoplarse a esas verdades difíciles y misteriosas de la revelación, y por hallar un calmante humano contra el vértigo que suele producir en nuestra debilidad la hondura de la fe. A esto ayudan los razonamientos teológicos, la «fides quaerens intellectum».

Con tal finalidad presento ahora algunas reflexiones sobre la doctrina cristiana acerca de la castidad perfecta, en cuanto estado de vida superior al matrimonio. Ellas ayudarán a captar en cierta medida —siempre piadosa y sobriamente— la profunda razón del misterio de la virginidad en la perspectiva total del mensaje cristiano. Y ello sin descuidar ni desvalorizar los datos positivos de las ciencias psicológicas en relación con este problema.

1. *Filosofía del instinto.*

Para dejarlo como un presupuesto básico, es oportuna aquí una alusión algo detenida al significado natural del instinto, especialmente el sexual.

En el marco de la evolución fisiológica y psicológica del hombre ofrece hoy la ciencia experimental una serie de resultados que alcanzan a veces la categoría de leyes difícilmente discutibles. La trama, desarrollo y complicaciones de las diversas tendencias constituyen en cada individuo humano un campo de lucha en que es preciso mantener firme el equilibrio espiritual. Pero los obstáculos psicológicos son muchos. Por eso la humanidad ofrece, además de los mil distintos tipos patológicos, una gama incontable de matices —con muchas diferencias profundas— en la conducta de las personas que se dicen normales.

Entre las tendencias que condicionan consciente o inconscientemente el modo de conducirse de los hombres, tiene un papel de primer orden el instinto sexual. Este carácter de objeto primario que la sexualidad reviste en el estudio del hombre, está plenamente justificado. Tiene su fundamento fisiológico en la distinción de sexos; tiene una influencia decisiva fisiológico-psicológica en el comportamiento de los individuos, y posee un resultado social tan importante como es la multiplicación de la especie.

Por otra parte, vistas las cosas desde un plano exclusivamente naturalista, es indiscutible que la tendencia sexual hace posible la unión amorosa más cabal, la colaboración más íntima de dos amantes en un acto que, para un individuo responsable, no es la mera satisfacción de una pasión o deseo, sino un acto esencialmente *social* [1], con un intercambio de emociones profundas, de un gran valor psicológico en orden a la maduración de la personalidad [2].

No es de este momento el análisis de teorías extremistas —piénsese en el pansexualismo de ese Freud, a quien «es preciso rebasar sin desconocerlo», en frase del P. Gemelli [3]. Pero es necesario constatar que en la ciencia actual —unitaria en su positivismo— no tiene ya

1. Así lo califica y explica A. Hesnard, *Manuel de sexologie normale et pathologique*, 2.ª ed. Paris 1951, 134-135. Este libro, como otros dos del autor, fue condenado por el Sto. Oficio (AAS 48 (1956) 95). En sus apreciaciones éticas cae dentro de la mentalidad patrocinadora de una moral sin pecado.

2. La sexualidad normalmente desarrollada exige en el campo psicológico una trasposición al exterior del narcisismo infantil. Así la inteligencia adquiere un clima afectivo necesario para apreciar la realidad objetiva, realidad que ella ha de conquistar para realizar de esa manera la plenitud de su misma capacidad racional. Se impone descartar los tabús infantiles frente a la sexualidad y todas las represiones que pueden desorientarla y llevarla a tiranías nerviosas... Con razón se protesta contra ese «mecanismo neurótico clásico» de querer mantener *niños* a los célibes, sean eclesiásticos o laicos. Cfr. Ch. H. Nodet, *Position de Saint Jérôme en face des problèmes sexuels*, en *Mystique et Continence* «Etudes Carmélitaines» (Paris 1952) 337 ss.

3. Citado en *Mystique et Continence*, 9.

vigencia en modo alguno aquel mito dualístico (pitagórico, neoplatónico o maniqueo) que veía en la materia un principio ciego de maldad congénita y siempre alerta para sacar partido con menoscabo del espíritu, principio a su vez del bien. Así gana posiciones en la conciencia humana un axioma que no parecería sospechoso: *Nada natural es malo.* Y atendiendo a la verdad cristiana de la bondad de todas las cosas y a que la ley natural va inscrita en el interior de los seres racionales, se desemboca fácilmente en un optimismo satisfecho frente a la realidad compleja de la realización de los instintos humanos. Consecuentemente, puesto que los instintos se encuentran en el hombre con una finalidad de realización, la única posición normal frente a la tendencia sexual parece que debería consistir en el ejercicio de la misma, ajustado ciertamente a leyes moderadoras que se derivan de la misma naturaleza. Entonces la castidad absoluta quedaría, como tal, relegada al campo de los fenómenos patológicos.

No niega la ciencia que en casos excepcionales pueda darse una sublimación —no en sentido freudiano [4]— o polarización de la energía personal hacia alguna actividad social que anule la impulsión sexual. Pero esto habría que considerarlo bajo un aspecto *individual* y *negativo*, que se justificará por el bien total del conjunto, por razones sociales; pero que siempre significará en el hombre concreto una amortiguación viciosa de la capacidad de satisfacer los más elementales deseos de amor [5]. Porque el amor, aun en su esfera sensual ordenada, «no es una debilidad ni una bajeza», como ha hecho notar Péguy [6], sino una cumbre de valor fundamental en el desarrollo de la vida.

---

4. El sentido freudiano de la sublimación como trasformación de energia, que significaria en el caso presente sexualidad camuflada en la mística, no se mantiene frente a los datos de una psicología espiritualista. En la categoría de lo sagrado se revela una tendencia más fundamental aún que el instinto de vivir y el instinto sexual. Por otra parte, la inhibición de un impulso con prevalencia de otro no es conversión de una tendencia en otra tendencia. Los cambios de dirección de la energía del hombre solamente «son posibles al nivel de la persona». Y esto, «debido a la separabilidad y ambigüedad de la energía». Es la persona quien «en su conducta, con su comportamiento, puede cambiar de fines y de objetos, no las tendencias perticulares». Cfr. P. MESEGUER, S. J., *La sublimación freudiana y nosotros. RazFe.* 156 (1957) 311-312; G. PARCHEMINEY, *Hypothèses psychologiques: Mystique et Continence,* 237-245.

5. «Toutefois, de semblables exemples de sublimation (en ciertas actividades sociales) comportent obligatoirement des aspects à la fois positifs et négatifs. C'est ainsi que l'homme dans la civilisation actuelle perdra facilité d'aimer. L'homme. dit primitif de culture intellectuelle moins évoluée, est certes moins instruit, mais il a davantage de possibilités d'amour et de jouissances sur le plan sexuel». P. DESCLAUX, *Aspects du comportement sexuel de l'homme,* en *Mystique et Continence,* 207.

6. Cit. por R. H. BARBE, *Humanisme et chasteté,* en *Ma joie terrestre, où donc es-tu?* «Etudes Carmelitaines», Paris 1947, 143 nota.

2. *Afirmación católica.*

Frente a estas conclusiones de lo que hemos llamado filosofía del instinto, avaladas notablemente por muchas teorías y experiencias científicas , el Concilio de Trento define en estos términos la posición católica respecto de un estado o actitud vital en que se reprime la actuación normal del instinto sexual: «Si alguien dijere que el estado conyugal se ha de anteponer al estado de virginidad o celibato, y que permanecer en virginidad o celibato no es cosa mejor y de más bienaventuranza que el unirse en matrimonio, sea anatema» [7].

Evidentemente que esta afirmación tajante no se adapta con facilidad a lo que veíamos hasta ahora como dato de filosofía natural. Mucho menos se puede ver en la doctrina católica sobre la virginidad una conclusión de principios morales que se funden en esa consideración naturalista de la realidad del hombre.

Estamos sencillamente encarados a un conflicto más entre razón y fe, que no envuelve ninguna contradicción ni tendría por qué extrañar demasiado. Sin embargo, en la cuestión de la virginidad se ha hecho el problema más sutil si se quiere. El progreso teológico en la valoración sobrenatural y mística del matrimonio —progreso legítimo y deseable por otra parte— habría sido la causa. La mentalidad eclesiástica antigua no habría tenido suficientemente en cuenta la carga de espiritualidad que de por sí comporta el matrimonio cristiano. Añadiendo a ello las ideas de impureza congénita a todo lo sexual y de un inevitable rebajamiento humano en el acto sexual, se encontró fácil ensalzar el propósito de castidad perpetua en contraposición al puesto bajo del matrimonio [8].

---

7. «Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio: A. S.» (D. 980).

8. Cfr. M. Meslin, *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne*, en *Mystique et Continence*, 293-307; Ch. H. Nodet, *l. c.*, 315 ss.; H. Doms, *Vom Sinn des Zölibats* (Münster i. W. 1954) 24, 25, 30. Dice este autor de San Buenventura: «Der Heilige ist der Ansicht, dass der eheliche Verkehr den Geist aus der Höhe herabzieht und zur Kontemplation ungeeignet macht» (p. 30). Es la «hebetudo mentis, quae contingit in mente ex depressione ipsius ad carnem», de que habla Sto. Tomás, *IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 4. Cfr. *S. Th*:, 3 pp:, q: 80, a: 7; *Suppl*: q. 53, a. 3, ad 1.; *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 173; S. Buenaventura, *IV Sent.*, d: 37, a. 1, q. 3. Es notable esta afirmación: «Aun en nuestros días, en los medios eclesiásticos o religiosos subsiste a veces la segunda intención de que el matrimonio es inseparable de la "impureza", hasta el punto de que para muchos la expresión "castidad conyugal" resulta enigmática. Se tiene la impresión de que el matrimonio parece ser la autorización para no ser casto». J. Leclerq, *El matrimonio cristiano*, trad. española, 2.ª ed., Madrid, 1951, 44.

Mas partiendo de que el bien sobrenatural se mide por la caridad —o unión con Dios— y de que el matrimonio no es esencialmente un impedimento sino un camino sacramentalmente expedito para esa caridad, parece llegarse a la conclusión de que la comparación entre los estados de virginidad y matrimonio habría que establecerla en su valor natural, ya que su perfección sobrenatural queda condicionada a la mayor o menor caridad.

Y ya hemos visto a dónde llevan los principios de la naturaleza cerrados en sí mismos: El matrimonio es perfección y elegancia espiritual, implica sacrificio y renuncia de sí mismo [9], es más fecundo de por sí en la construcción temporal del mundo. La virginidad sólo podría revestir una superioridad circunstancial en un individuo concreto que se sacrifica por la sociedad o para quien el matrimonio —anormalmente— fuera una causa de desequilibrio humano. En este caso de desequilibrio capaz de perturbar la actividad sobrenatural de la entrega amorosa a Dios podría hablarse de una superioridad *relativa* —en un caso bien determinado— de la virginidad sobre el matrimonio, sin que se pudiera llegar a la conclusión de que en la vida cristiana como tal la virginidad constituye un estado superior.

3. *Sentido de la doctrina católica.*

¿Puede limitarse el alcance de la afirmación de Trento a una superioridad relativa de la virginidad sobre el matrimonio? De ninguna manera [10]. La definición del Concilio Tridentino está ocasionada por el error de Lutero y los protestantes. Estos, por su parte, no discutieron nunca la posibilidad de un celibato, como excepción personal y práctica, por el reino de los cielos [11]. Lo que niegan es la posibilidad

---

9. Ciertamente que hoy el matrimonio necesita defensa frente a las teorías del amor libre «El matrimonio no se presenta ya como una vía fácil, sino como un camino difícil, porque ya no se le opone a la castidad perfecta, toda impregnada de renunciamiento, sino a la libertad sexual, que dispensa de todo control sobre sí mismo». J. LECLERCQ, *l. c.*, 46.

10. No se habla de una superioridad absoluta metafísica, e. d. en cualquier hipótesis, sino en el orden actual de naturaleza con destino sobrenatural. Para la doctrina bíblica sobre la virginidad, cfr. C. de VILLAPADIERNA, O. F. M. Cap. El *El celibato y la Biblia*: NATURGRAC. 8 (1961) 13-12.

11. Dice Lutero expresamente: «Virginitas et castitas laudandae sunt, sed sic, ut magnitudine earum magis absterreantur quam alliciantur homines». D. MARTIN LUTHER, *Werke*, t. 8, Weimar 1889, 575. Cfr. J. BOSC, *Perspective protestante*, en *Mystique et Continence*, 107 ss. Los cristianos evangélicos entienden la doctrina católica como condenación de la sexualidad o como pretensión de superioridad y

de todo valor religioso en la continencia. El estado de virginidad, como método espiritual, representa para ellos un condenable divorciamiento de la realidad en que Dios ha puesto al hombre, y de la vida en que ha de desarrollarse según la voluntad divina [12].

La decisión de Trento afirma, pues, incuestionablemente el valor religioso superior del estado de castidad consagrada frente al estado conyugal, en orden al reino de los cielos. Es cierto que queda a la fidelidad del individuo el conseguir mayor o menor perfección de caridad en cualquiera de los dos estados en que se haya encuadrado su vida cristiana. Pero Pío XII hace notar que «un secreto vínculo une la virginidad con la perfección de la caridad cristiana» [13]. Por todo ello hay que entender de modo absoluto la definición del Concilio Tridentino. De manera que, por hipótesis, una persona que se sienta, con la gracia de Dios, igualmente capacitada para una vida santa en el matrimonio y en la virginidad, e indiferente en su inclinación sobrenatural, hace bien casándose, pero hace mejor si consagra a Dios su virginidad.

4. *Errores actuales sobre la virginidad.*

¿Existe un choque, una contradicción entre la doctrina católica sobre la virginidad y la valoración auténtica, natural y mística del matrimonio?

Estamos aquí ante un caso típico de tantos encuentros dramáticos entre la razón y la fe, que el teólogo ha de tratar de solucionar conciliando. Es necesario recalcar una vez más que, en teología, no se pueden exacerbar las cosas queriendo arreglarlo todo en una sola dirección. No estará mal recordar a los deseosos de soluciones rectilíneas o simplistas, cómo en la misma filosofía se necesita una justa moderación que no pierda de vista la diversidad real de puntos de partida para no ser demasiado lógicos [14]. Porque el error puede nacer de dar un carácter de exclusividad a una cosa verdadera.

---

méritos frente a Dios en cosas que no contarían para nada en el reino de los cielos. (Así K. Barth, E. Brunner...). Todo parte de su actitud doctrinal sobre la posición del hombre frente a Dios. Esto no quita que existan entre los protestantes hermandades de hombres y mujeres célibes, que aceptan incondicional y definitivamente no casarse para estar más libres al servicio de las cosas del Señor. Cfr. L. M. WEBER, *Jungfräulichkeit*, art., en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª d., t. 5, col. 1216.

12. J. BOSC, *l. c.*, 108, 111-1122.

13. «Quae arcana intercedant vincula virginitatem inter et christianae caritatis perfectionem». AAS 46 (1954) 168.

14. Por ejemplo no se puede decir que el dominio absoluto de Dios sobre el

Esto ha acontecido a muchos en el problema de la virginidad, al creer que el medio único —o el decisivo— para determinar su valor lo constituía un análisis naturalista y científico de los datos fisiológicos y psicológicos del hombre.

Así el error adquiere apariencia de verdad, como advierte Pío XII [15].

Los errores a que ha llevado la consideración unilateral de algunos principios científicos y hasta teológicos respecto de la castidad perfecta, pueden reducirse a tres grupos según que atiendan al valor individual, social o místico del matrimonio. Todos ellos se encuentran más o menos expresados por Pío XII en la encíclica «Sacra Virginitas» [16].

Desde el punto de vista del *individuo* se aducen dos motivos para descalificar la virginidad: Razón fundamental es la que se refiere a la completez psicológica del hombre. Sólo el matrimonio sería capaz de dar a la personalidad humana su natural desarrollo y su debida perfección. La castidad perfecta sería una mutilación en el ser pleno del hombre y estaría contra el querer de Dios manifestado en la naturaleza [17]. Por otra parte es manido y antiguo decir que el instinto sexual es una tendencia tan fuerte y tan natural al organismo humano, que su represión perturbaría las energías del cuerpo y dañaría al equilibrio de la personalidad. El esfuerzo por la virginidad tendría un influjo pernicioso en la psicología del hombre.

Otros argumentos se apoyan en los *valores sociales* del matrimonio y en los correlativos antivalores de la vida célibe: En primer lugar la virginidad implicaría una esterilidad social en la fuente misma del progreso humano. Sería una huida de la comunidad de los hombres rompiendo con lo que el hombre tiene de más valioso, que es la posibilidad de perpetuarse [18]. Además la virginidad priva de la «mutua

---

obrar libre del hombre sea conclusión del estudio de la libertad del hombre. Es un dato que viene de otra parte y que es menester *concordar*.

15. «...sub fucata veri specie...». *L. c.*, 174.

16. *L. c.*, 174-178.

17. Son conocidos los reparos de la psicología positivista contra el celibato. Hoy se habla de inconvenientes en el proceso de la diferenciación afectiva del individuo, que favorecerían la regresión a un estado primitivo de la sexualidad. La inhibición de la misma sería causa de esos caracteres rígidos, dogmáticos, que se inclinan en su fanatismo por una fe impuesta a base de terror y violencia. Cfr. R. LAFORGUE, *Quelques réflexions*, en *Mystique et Continence*, 248 ss.

18. Es la idea judía que ve en la continencia un crimen de mutilación y un atentado contra la integridad de la vida divina. «La Ley hace del creyente un cooperador de Dios en la gran obra de la conservación del mundo, prolongación

ayuda», que en el matrimonio aligera la carga de la vida. Y el mismo vivir humano se desfiguraría y descoloraría en una inútil «soledad del corazón».

Un tercer modo de minimizar la castidad perfecta induciendo al error está en la exaltación desproporcionada de la *mística sobrenatural del matrimonio*. La fuerza santificadora sacramental del matrimonio obraría a través del uso del mismo, siendo un instrumento de unión con Dios más eficaz que el ejercicio de la castidad perfecta. Y la mutua compañía en nombre de Cristo sería un punto de ventaja sobre el célibe solitario en orden a la perfección de la caridad [19].

La forma tajante de estos errores sólo la encontramos en mentalidades ajenas a la concepción católica del orden de la gracia. Pero junto a los errores flagrantes, ¿no existe a veces el *ambiente del error*, que tiene frecuentemente una influencia más amplia que el error mismo, envolviendo a quienes admiten en definitiva la verdad, pero insistiendo demasiado en que no falta razón a quienes opinan de otro modo? Ciertamente que en círculos católicos menos reflexivos se deja sentir, de una manera más o menos paliada y casi como brotes inadvertidos al amparo de lo que se llama «aireamiento higiénico de las ideas», la influencia perniciosa y unilateral de este modo desorientado de enfocar el tema de la virginidad.

5. *Razones teológicas de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio.*

Los errores anteriores, que nacen en su mayor parte de objeciones fundadas en genuinos adelantos de la ciencia psicológica, muestran lo necesaria que es una revisión de la teología de la virginidad, siempre —claro está— en un máximo equilibrio de fe.

---

directa de la creación». G. Vajda, *Continence, mariage et vie mystique selon la doctrine du Judaïsme*, en *Mystique et Continence*, 92.

19. No pueden pasar desapercibidas estas afirmaciones de J. Leclercq, (en un contexto no claro del todo): «Desde que se ha mostrado al matrimonio como verdadero valor espiritual de gran elevación, resulta menos claro que éste sea necesariamente menos elevado, puesto que no se llega a percibir con claridad que la vocación religiosa sea una consagración interior y total a Dios...» (*La vocación religiosa*, trad. española, San Sebastián 1952, 173). «Por otra parte la espiritualidad conyugal viene en nuestros días a abrir una brecha profunda en esta doctrina (de la exaltación del estado religioso), subrayando la dignidad sacramental del matrimonio. El matrimonio es un sacramento como lo es el orden, pero teológicamente, la consagración religiosa no es ni puede ser sino un sacramental» (*L. c.*, 117).

Por el Concilio de Trento y la posición enérgica de Pío XII en la Encíclica «Sacra Virginitas», el punto de partida es inconmovible: «Es preciso afirmar que la santa virginidad es más excelente que el matrimonio», asegura el Papa citado [20]. Dentro, pues, del plan de vida cristiana, el estado virginal queda por encima del estado naturalmente fecundo.

Nos sería suficiente el dato de fe para tener esa afirmación como incontrovertible. Pero interesa ahora, sobre todo, poner de relieve el apoyo de la razón teológica, lo que se llamó arriba «calmante humano contra el vértigo que a veces produce en nuestra debilidad la hondura de la fe».

Hoy no tienen vigencia las razones de una peligrosidad fundamental de la materia, o del rebajamiento humano que supondría, aun en el matrimonio, el acto carnal. No faltan quienes repiten hoy todavía razonamientos totalmente inadecuados en este último aspecto. De ser atendibles, demostrarían la superioridad espiritual de la persona virgen independientemente de su intención o motivos. Pero esto es bien poco demostrable.

La razón teológica a favor de la virginidad no puede venir de abajo, con lógica ascendente desde datos fisiológicos naturales. —Entiéndase no una virginidad puramente material, sino la virginidad consagrada, que se afirma en el voto y se halla motivada por el reino de los cielos [21]—. La renuncia al matrimonio no halla explicación en los datos de una ética puramente naturalista, ni siquiera como «táctica de ofensiva contra la concupiscencia» [22]. La virginidad es más bien un don que viene de lo alto [23], como el orden nuevo y sobrena-

---

20. «Hac de causa imprimis asserverandum est —quod luculenter Ecclesia docet— sanctam virginitatem excellentia sua matrimonio praestare». AAS 46 (1954) 170.

21. No consta que se requiera un voto en sentido estricto. Probablemente es suficiente el propósito serio por motivos sobrenaturales. Cfr. M. ZALBA, S. J., *Theologiae Moralis Summa*, t. II, Madrid, BAC, 1957, 115, nota 8.

22. K. RAHNER, S. J., *Zur Theologie der Entsagung*, en *Schriften zur Theologie*, III, (Einsiedeln 1956) 63. Respecto del hombre que ha sido *llamado* (Mt. 19, 11 s.) dice J. FUCHS, S. J., *De castitate et ordine sexuali*, 2.ª ed. Romae 1960, 26: «Ipsa quoque abstinentia, tali homini ordinarie est «remedium concupiscentiae» efficacius quam matrimonium». Sin embargo, nota Ch. H. Nodet: «La valeur de la continence pour alimenter et aider la vie spirituelle est affirmée théologiquement depuis l'Evangile et Saint Paul. Mais il faut reconnaître que nos sciences de l'homme ne sont pas encore assez élaborées pour donner clairemènt à ces conclusions leur complète signification psychologique». *L.* c., 354.

23. «Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est..., qui seipsos castraverunt propter regnum coelorum. Qui potest capere capiat» (Mt. 19, 11, 12). «Volo enim omnes vos esse sicut meipsum; sed unusquisque proprium donum habet ex Deo...» (1 Co. 7, 7). De virginibus praeceptum Domini non habeo; con-

tural del reino de los cielos, del que es «sello profundo y característico» [24]. Desde aquí hay que enfocarla para captar de algún modo su profunda razón y su grandeza. Al fin y al cabo la totalidad misma del hombre real no hallará nunca explicación satisfactoria sino desde el ángulo sobrenatural, en que se reside su última finalidad.

En esta perspectiva del fin sobrenatural como la explicación más honda de la realidad del hombre, como algo en que encuentra la naturaleza su mejor perfeccionamiento, van las razones sobrenaturales de la virginidad a dar la respuesta más cumplida a toda la construcción de la lógica naturalista:

A) El dato clave reside en que el desarrollo total de la *personalidad humana* trasciende al mundo, es sobrenatural de hecho, madura sólo en la unión inmediata con la vida íntima divina. Todo esto proviene ciertamente de una disposición libre de Dios, es un don del amor divino. Pero no es una arbitrariedad de la Providencia. Porque ese destino corresponde íntimamente a la capacidad de perfección del hombre, aunque naturalmente nunca pudiera llegarse a esa máxima altura.

Y ese perfeccionamiento es *eminentemente espiritual.* A pesar de que no se puede prescindir del cuerpo —por ser éste esencial al hombre—, en la plenitud definitiva y sobrenatural, en la consecución del destino intentado por Dios en la creación, se da un primado triunfal del alma sobre el cuerpo, que incluye en éste la eliminación de procesos naturales, cediendo a la fuerza superior de la vida divina que invade a todo el hombre. Es una especie de unificación espiritual entre el alma y el cuerpo, que no es menoscabo sino elevación. La proyección generadora del hombre, que es en su vida como individuo un esfuerzo contra la muerte originado de su misma temporalidad [25], será un proceso ciertamente eliminado en el estado definitivo [26].

---

silium autem do, tamquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis» (I Co. 7, 25). La decisión por la castidad perfecta no exige una revelación especial, ni siquiera en la mayoría de los casos —probablemente— una «vocación especial». Un cristiano normal podría optar por el bien mayor en el simple ejercicio de su libertad.

24. B. HAERING, C. SS. R., *La Ley de Cristo*, trad. española, t. II, Barcelona 1961, 337.

25. Esta idea se encuentra en los Santos Padres. Cfr. F. BOURASSA, S. J., *La virginité dans l'état d'innocence*: *ScienceEccles*. 6 (1954) 253-254. «Die eheliche Lebensform gehört zu den vergänglichen Existenzweisen dieser Welt». M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, IV, 1, München 1952, 617.

26. «In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo» (Mt. 22, 30).

Pero ya en este mundo el hombre sobrenaturalizado lleva en germen activo la vida eterna. El esfuerzo del alma por prescindir desde ahora de ese proceso de vida corporal exclusivamente del tiempo, constituye una posición de más cercanía a su finalidad transtemporal y perfecta en la vida eterna de Dios.

Por eso la virginidad es una consecuencia del misterio del amor sobrenatural de Dios. En la caridad encuentra su justificación y su grandeza.

Se comprende que para un hombre totalmente cerrado a perspectivas ultraterrenas —y será siempre un hombre absurdo— aparezca como incoercible el instinto sexual. El hombre de buena voluntad, por el contrario, descubrirá en sí, todo lo velada e implícita que se quiera, una tendencia mística a superar lo humano, porque todo lo temporal le deja insatisfecho. Y al buscar un cauce adaptado a esa potencia, la más honda de su ser, únicamente lo hallará en la realidad de Cristo, que la revelación presenta muerto y crucificado antes de resucitar. En la unión con la muerte de Cristo se halla la entrada a la plenitud de Dios que calmará toda inquietud humana. El hombre que muere a sí mismo va en proporción viviendo para Dios. Sustituye el amor creado por el amor increado para encontrar las cosas sólo a través de Dios.

Bajo esta luz la virginidad tiene el significado de un despegue de las cosas en sí mismas, una exclusividad de movimientos primeros hacia Dios, solamente posible en ese estado de ruptura directa con los afectos humanos en su inmediatez sensible [27].

---

27. «Virginitas, per se et ratione sui..., realisat sine medio unionis personalis humanae symbolisantis, immediate rem symbolisatam, unionem nempe inter Christum-sponsum et Ecclesiam-sponsam, cujus enim pars est singularis homo christianus; sic non mediante fideli realisatione unionis personalis humanae (matrimonii), sed magis immediate et totaliter exercet caritatem erga Christum (Deum)». J. Fuchs, o. c., 24-25. Esto no significa matar la vida afectiva, lo cual supondría «destruir los elementos más ricos de la personalidad humana...». Sólo que ahora «el orden exige que primero se dirija a Dios, con la renuncia al mundo, para volver de nuevo al mundo por servicio de Dios». J. Leclercq, *La vocación religiosa*, 82-84. Se habla con razón de espíritu de virginidad total, que excluye la búsqueda de compensaciones turbias en afectos humanos. Quizá sean discutibles algunos modos de hablar que pretenden excluir del ideal religioso todo lo que huela a afecto o familiaridad. Es pensamiento de J. Winandy, O. S. B. que «el voto de castidad, si ha de responder al consejo del Señor, debe desligar el corazón de todos los afectos humanos, por legítimos que sean, para llenarlo exclusivamente del amor de Dios. Y para que esto sea efectivo nos hará apartarnos de toda compañía exterior... La vida de comunidad..., no debe ser el sustitutivo de la vida familiar». (Citado en *Manresa* 32 (1960) 393). Cierto que el afecto de la persona consagrada a Dios ha de ser *de otra manera*. Suprime el amor marital; pero quizás deba transformar más que suprimir los demás afectos humanos. Es de interés a este respecto lo que W. Bertrams, S. J., dice sobre la amistad en la persona consagrada a Dios por la

De todo ello es fácil deducir que, si es antinatural y patológico resistirse a la plenitud humana para quedar vacío, no lo es de ninguna manera abrirse por encima de las cosas terrenas a la plenitud de Dios. No es esto negación de la perfección humana, sino el modo más exquisito de conseguirla superándola [28].

B) Poner en la virginidad cristiana un matiz asocial —no antisocial— es no entender en absoluto el contenido del mensaje evangélico, pues la virginidad consagrada significa una renuncia personal, un gran sacrificio por testimoniar al mundo la realidad del amor sobrenatural, que el proceso carnal del amor limita u obstaculiza. Es interesante observar que las explicaciones teológicas modernas de la virginidad acentúan este carácter de carisma social que significa la renuncia al matrimonio. H. Doms cree que el celibato es una condición para que el sacerdote realice cabalmente su papel de representante de Cristo Mediador, haciéndose diáfanamente todo para todos. El lazo matrimonial con una mujer sería siempre un enturbiamiento, un límite vital a la totalidad de su entrega [29]. La virginidad no sacerdotal, si bien no representa la mediación de Cristo como en sus mi-

---

virginidad y que termina con estas palabras: «Per queste regioni l'amicizia appartiene a quei valori umani positivi che hanno una grande importanza anche per il sacerdote». *Il celibato sacerdotale*, trad. italiana, Roma 1960, 86.

28. Es preciso notar que este razonamiento vale también para el estado de inocencia, en que no se ve por qué la virginidad no iba a seguir siendo un «bien de Dios» frente al matrimonio «bien de la naturaleza». Como valdría también la razón de Sto. Tomás, según el cual la virginidad se ha preferir al matrimonio «quia bonum divinum est potius humano bono». *S. Th.* 2-2p., q. 152, a. 4. No nos parece tan claro que en el hombre caído haya habido un trastueque tal de valores en cosas que antes y después del pecado tienen la misma significación. Más bien habrá que encontrar la razón íntima en la ordenación del hombre al fin sobrenatural. Entonces es cuando se abre una prespectiva nueva a la razón de ser del hombre en el mundo, capaz de hacer secundarios los valores puramente naturales. Cuando sería realmente absurda la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, es en el estado de naturaleza pura en que no habría posibilidad de *consagración inmediata* a Dios. (Para la doctrina de algunos Santos Padres y de Sto. Tomás, cfr. F. Bourassa, *art. cit.*,). No podemos convenir con las afirmaciones de F. Zurbano, *La pureza del matrimonio*: *Manresa* 31 (1959) 226. Especialmente si se tiene en cuenta que ni siquiera después del pecado original «la virginidad tampoco es un grado "mayor" de pureza respecto del matrimonio», como se dice en la p. 231, citando a Pío XII y a Dietrich von Hildebrand. Aunque también será preciso no perder de vista qué el matrimonio se halla ligado a la concupiscencia, que si no es pecado, sí inclina al mismo (D. 792). (Véase la observación de J. Alfaro al hacer la recención de la obra de W. Bertrams, *Der Zölibat des Priesters*, Würzburg 1960, que nosotros citamos en su traducción italiana: *Greg.* 42 (1961) 154).

29. Doms, *Vom Sin des Zölibats*, 47-48.

nistros, es expresión de la entrega absoluta de la Iglesia como esposa a su Señor. Y toda virginidad por el reino de los cielos es el testimonio más claro de ese reino de Dios en el mundo, ya que sólo por la fe en ese reino es explicable. Es la mejor predicación visible de la fe en lo invisible [30].

La renuncia cristiana, especialmente la virginidad, es para K. Rahner un signo cuasisacramental de la realidad transtemporal de la Iglesia: como una irrupción del amor divino que trasciende escatológicamente al mundo. El reino de los cielos se hace así *existencialmente* palpable. Y para esta necesaria proyección de la Iglesia no sólo se tiene en la negación evangélica el medio mejor, sino que en cierto sentido, en cuanto que esa negación es una plasmación perenne de lo visible de Cristo y de su espíritu en la dimensión moral de la existencia, es el *único medio*. La virginidad sería, pues, primariamente (para K. Rahner) un carisma. Pero, en el sujeto particular, esa condición de testigo de lo ultraterreno en la negación de un auténtico valor intramundano comporta un nuevo deber frente al amor divino, siendo en sí un acicate más a vivir para el reino de los cielos. Y, por esta razón, es también subjetivamente el medio más apto para la perfección del amor [31]. ¡Para la perfección del amor de Dios y del amor sobrenatural al prójimo! Esa negación terrena se multiplica en bienes sobrenaturales para el mundo. Entre las dos líneas de progreso, carnal y espiritual, es esta última la que requiere un cuidado más exquisito a causa de la debilidad moral de los hombres. Y la virginidad consagrada es el mejor servicio a este progreso del amor espiritual. Primero, por lo que tiene de amor, de sacrificio santificado en el sacrificio del Señor. Y en segundo lugar, porque en el sacerdote, padre espiritual de los fieles, todo el amor va hacia Cristo y hacia aquellos que Cristo le encomendó a su cuidado [32], mientras que en todas las demás almas virginales se facilita en práctica y sentimiento el mismo ejercicio material de la caridad [33].

C) Finalmente, la realidad sacramental del matrimonio no puede ser punto de partida para demostrar una superioridad sobrenatural del mismo en relación con el estado de virginidad, que no se consagra por ningún sacramento especial.

El matrimonio es un sacramento que produce la gracia signifi-

30. *O. c.*, 51-53, 41-42.
31. RAHNER, *Zur Theologie der Entsagung*, 61-72.
32. Cfr. B. HAERING, *l. c.*, 353. Esta idea la expresa también Pío XII en la exhortación «Menti nostrae» AAS 42 (1950) 663 ss.
33. PIO XII, *Enc. "Sacra Virginitas"*, AAS 46 (1954) 178.

cando la unión de Cristo y de la Iglesia. La virginidad sobrepasa la cualidad de signo: es un intento sobrehumano y cordial de realizar —no sólo de significar— esa entrega total de sí mismo —como Iglesia— al Señor. Y no le falta tampoco fundamento sacramental. Queda en la línea del bautismo, confirmación y eucaristía *sin necesitar* un nuevo sacramento para una nueva gracia sacramental. La virginidad es avance y perfección en la unión con Cristo. «La virginidad a Dios consagrada, dice B. Häring, se coloca en íntima relación con el bautismo y la confirmación, que son los sacramentos que consagran al hombre para el servicio de Dios, y muy particularmente con la Eucaristía, que es el sacrificio de Jesucristo que da valor a todo sacrificio de corazón» [34].

La virginidad *es* lo que el matrimonio *significa* sobrenaturalmente. Y la gracia del sacramento del matrimonio se da para que la vida matrimonial conserve su carácter de «símbolo y expresión de aquella realidad que la virginidad plasma más inmediatamente» [35]: La unión casta, sacrificada y exclusiva con el amor divino.

Quede como conclusión que la virginidad es un misterio. Algo que sólo en la fe y en el amor se aprecia. Es el esfuerzo humano más colosal para adentrarse en Dios, eliminando toda razón humana a la propia existencia.

El error más nefasto cuando se aborda el problema de la castidad —y más en su dimensión virginal— es hacer de ello una cuestión de moral [36], dice R. H. Barbe refiriéndose sin duda a la ética del justo medio confrontada con la totalidad de entrega que es ley del amor divino. La virginidad es una cuestión de amor. Y cuestión de amor a un Dios en quien no se echa de menos ninguna perfección creada; un Dios que no es suplencia, sino el insuficientemente suplido en cualquier experiencia amorosa terrena, incapaz siempre de una plenitud definitiva.

«El reino de los cielos padece violencia» [37]. La virginidad es una violencia sutil a lo temporal, fundida en la atracción más suave y arrebatadora del amor eterno. Todos los hombres sienten que tiene que haber «una pureza y simplicidad de amor sólo posible a la vir-

---

34. Haering, *La Ley de Cristo*, II, 346.
35. J. Fuchs, *o. c.*, 29.
36. Barbe, *Humanisme et chasteté*: «Etud. Carmelit.», 1947, 141.
37. Mt., 11, 12.

ginidad» [38], y que Dios es el único Amado capaz de hacerse todo para el hombre, como expresa San Francisco de Asís en su exclamación seráfica: «Dios mío y todas mis cosas».

Bernardino de Armellada, O. F. M. Cap.
León.

---

38. A. M. Henry, O. P., *Le mystere de la virginité*, en *Chasteté* (Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui) (Paris 1953) 114. H. Doms habla de una «impresión segura» de que el comercio carnal no le va bien al sacerdote. Y a partir de esto se examinan con mayor o menor acierto las razones (*O. c.*, 35). R. Laforgue subraya que el celibato sacerdotal forma psicológicamente «parte de la religión de amor y de gracia que implica su sacrificio. Se trata de cuestiones fundamentales que se descuidan fácilmente en una época en que todo se quiere explicar por razones de la razón que ignora el corazón» (*L. c.*, 248). P. Laféteur, O. P., aludiendo al matiz de más perfección que la virginidad tiene sobre la viudez consagrada, dice: «Conviene dar alguna explicación, lo que resulta muy delicado por lo demás, porque son cosas en que «el corazón siente más que la razón». *Iniciación teológica*, t. 2 Barcelona. Herder, 1959, 788.

Interesante confirmación psicológica de los evangelios y de las definiciones de Efeso y Calcedonia

La psicología al servicio de la teología

Pasados cuatro años desde la primera edición italiana de mi libro *Mentalità e carattere di Gesù*, [1] y estudiadas las reacciones por él producidas, lo he confrontado con ulteriores conquistas científicas de nuestra «escuela» de Milán por un lado, y por otro con la encíclica *Sempiternus Rex*, de Pío XII y con los documentos de Efeso y Calcedonia.

La autoridad eclesiástica no ha tomado ninguna posición negativa respecto de dicha obra. Incluso la única manifestación oficial de la Iglesia es positiva, y consiste en el «imprimatur» concedido a la edición española de la obra que, al ser traducida por el P. Baracaldo, hubo de ser sometida a la censura eclesiástica, por la especial disciplina que el derecho canónico impone a los clérigos.

A pesar de ésto, alguien ha tergiversado nuestro pensamiento. Tal actitud no tiene mayor importancia de la que pueda tener una opinión personal, basada en referencias a conceptos que, aunque se contengan en textos respetables, no forman parte de las verdades de fe. Se ha malentendido nuestra teoría sobre la intensísima sensibilidad de Jesús en relación a los elementos emotivos que la componen, que en nuestra terminología llamamos «hipersensibilidad». Algunos confunden el concepto de deformidad con el de «trauma» y sostienen que María estuvo exenta de toda ansiedad y angustia como consecuencia de su perfecta conformidad con la voluntad divina.

El sentimiento religioso es una realidad psicológica producida desde dentro por la ley psicológica del goce del infinito y desde fuera por la actitud que resulta en todo hombre de sentirse dominado y en poder de una fuerza externa activa, que se manifiesta como dominadora del tiempo y del espacio. El carácter de realidad psicológica que el sentimiento religioso posee, le coloca bajo la jurisdicción de psicólogo, aunque, desde luego, subordinada a la jurisdicción de la teología; ya que ésta, por estar fundada sobre la reve-

---

1. Marco Marchesan, *Mentalità e carattere di Gesù*. Ed. Istituto di Indagine Psicologiche. Milano, 1957. Trad. española: *Mentalidad y carácter de Jesús*. Trad. de R. Baracaldo. Ed. Coculsa, Madrid, 1958.

lación y por desarrollarse bajo su influjo, recibe la superioridad que le es propia de la misma fuerza dominadora del tiempo y del espacio, fuente inagotable del psiquismo.

Al psicólogo, por tanto, por la naturaleza misma de su ciencia, le corresponde una tarea de valiosa colaboración con la ciencia teológica. Tal colaboración no debe ser *intencionada,* porque el hombre de ciencia debe proponerse únicamente la verdad científica. Puede y debe ser tan sólo un resultado no buscado intencionadamente; resultado que posteriormente se utiliza para el bien social en el importantísimo campo religioso, que contiene en sí la satisfacción de todas las necesidades psicológicas fundamentales, que son la interpretación total de sí mismo en el cuadro de la realidad unitaria sin límites en el tiempo y en el espacio.

Resulta doloroso que sólo nuestra «escuela» de Milán vea con claridad y mantenga abiertamente esta posición; mientras que las otras escuelas, aún en el caso en que su doctrina sea enseñada por eclesiásticos, se esfuerzan en alejar del campo de la psicología el sector religioso.

La psicología es, por tanto, la ciencia más próxima a la teología, en cuanto colabora con ella estudiando un mismo sujeto —el alma humana—, cada una desde un plano distinto: la teología en el plano sobrenatural y bajo la luz de la fe, y la psicología en un plano natural y por procedimientos racionales.

En este su propio plano —y supuesta la ausencia de prejuicios que dañen la objetividad científica—, desarrolla su actividad el Instituto de Investigaciones Psicológicas de Milán, y en este mismo plano se colocan, también, por consiguiente, nuestros estudios sobre *la mentalidad y carácter de Jesús.*

No será preciso que subrayemos nuestra alegría al constatar ahora la completa conformidad de los mencionados estudios con la Revelación y con las definiciones de Efeso y Calcedonia; conformidad tan estrecha, que toda crítica teológica a los estudios mismos, como veremos claramente al finalizar nuestro trabajo, implicaría —lógicamente—, una crítica a Efeso y Calcedonia.

El presente artículo tiene carácter científico y trata de Dios como debe tratar todo hombre de ciencia, que reconoce la existencia de una Realidad unitaria personal, causa primera de lo existente. Sin embargo, nuestro estudio emplea, en amplia medida, conceptos religiosos. Y es que nuestra escuela, al ocuparse del sentimento religioso, de su consistencia, de las causas endógenas y exógenas que lo originan, del estado de salud psíquica en relación al dicho sentimiento ha asumido, para utilizarlas científicamente, algunas verdades que

antes no lo eran, por pertenecer al dominio de la teología; pero que al ser tratadas por procedimientos científicos son ya, por lo mismo, verdades científicas, susceptibles de ser tratadas en el ámbito de la ciencia, con los términos que son ya conocidos en el campo de la teología.

Por otra parte prosigue otra finalidad más importante que la de manifestar la conformidad de *"Mentalidad y carácter de Jesús"*, con las mencionadas definiciones conciliares y de mi satisfacción personal y la de mi «escuela». Mi trabajo quiere ser una llamada y una aportación para realizar la renovación espiritual de la humanidad cuya necesidad ineludible resalta también —y con particular relieve de contornos— mediante los resultados por nosotros obtenidos en el estudio de la psicología social.

En nuestra época, en la cual el progreso técnico ha tomado un ritmo casi vertiginoso, mientras en el campo espiritual se tiene la impresión de retroceso, el constatar que los textos evangélicos y las definiciones conciliares están comprobadas por los más modernos adelantos científicos, constituye una interesante llamada a un estudio más atento de la Revelación. Y este estudio más atento de la Revelación constituirá, sin duda, el punto de partida para una profunda renovación de la espiritualidad. Renovación indispensable para poner el progreso espiritual a la altura del progreso técnico, de cuya desigualdad provienen todos los males de nuestro tiempo, individuales y sociales.

Nos encontramos ante una empresa extraordinariamente árdua. Ella exige un método de trabajo reposado, una estratificación cuidadosa de los problemas, partiendo de bases profundas, organizando en todo el conjunto y en cada uno de los estratos del proceso argumentativo, el mayor número posible de elementos adquiridos por nuestra escuela de psicología.

Dicha estratificación debe partir de un examen sobre las posibilidades con que cuenta la psicología actual para llegar, con sus propios medios, al umbral de los misterios divinos. Este examen ilustra el carácter de auxiliar de primer orden que, respecto de la teología, tiene la escuela psicológica que radica en el Instituto de Investigaciones Psicológicas de Milán.

Además, este examen tiene conexión con la exposición subsiguiente, porque —en mi opinión—, resalta más al vivo la posición que la realidad tiene en la voluntad el Padre celestial, según hemos de ver.

Estudiando el psiquismo en su esencia, a través de sus manifestaciones más potentes y dominadoras de la materia (y por tanto auténticamente sobremateriales y espirituales) y recogiendo las ca-

racterísticas de la espiritualidad infinita de Dios, se logra constatar que:

— la Vida inagotable tiende a lograr su perfección en el gozoso disfrute de sí mismo (o bienaventuranza). Para tal fin se articula, en primer lugar, en *energía* que utilizada por la *voluntad,* produce la *realidad* sustancial;
— en segundo lugar se articula en *inteligencia* para conocer la realidad, y produce la *verdad* sustancial;
— se articula, en tercer lugar, en *sentimiento* para gozar de la realidad y de la verdad y produce el *amor* sustancial hacia la realidad y hacia la verdad. Y con la Vida se articula en *alegría* (beatitud).

Sin cualquiera de estas articulaciones no hay alegría ni vida. Las tres articulaciones son recíprocamente coesenciales en la Vida.

Realidad, Verdad, Amor, tal como se encuentran en la esencia divina, son superiores a toda posibilidad humana de comprensión. De ellas depende toda otra realidad, verdad y amor.

Por otra parte, surge en nosotros una gran confianza en la posibilidad de alcanzar y de que estén destinados a nosotros estos grandes bienes. Confianza que brota de la constatación de que el infinito es nuestra *forma mentis,* entra en nuestra *forma mentis,* en cierto sentido; ya que no es posible el fin del tiempo (y después...?), y el término del espacio (cuáles son los límites?, y más allá de esos límites, ¿qué?). Y el que esto pueda ofrecerse al alcance de nuestra *forma mentis,* se confirma por el hecho de que la sensación de acabamiento nos produce angustia y muerte; y la de vivir sin fin nos produce alegría, liberación y vida.

1. *Los descubrimientos científicos no pueden crear peligros a la fe.*

Las ciencias no son otra cosa que organizaciones de verdades parciales en forma gnoseológica. Son, por tanto, estructuraciones lógicas y discursivas de dichas verdades parciales en sistema de datos adquiridos empíricamente y organizados filosóficamente.

Cuanto mayor sea la cantidad de sistemas científicos organizados, mayor y mejor es el conocimiento de la gloria externa de Dios; más amplio es el camino para conocer científicamente y proponer explícitamente características aún implícitas de los atributos divinos.

Las ciencias provienen de Dios y conducen a Dios. Cuando pudiera lograrse una estructuración completa de todas las ciencias posibles,

se llegaría, por vía científica, al perfecto conocimiento de la gloria externa de Dios; a un grande amor a Dios, a una perfecta unificación de nuestra voluntad con la de Dios y a una extraordinaria, completa abertura del acceso al auténtico querer divino. Sin que en todos estos logros de la ciencia queramos excluir la ayuda de la gracia sobrenatural.

No debemos dejarnos impresionar por los efectos desconcertantes que los avances científicos ocasionalmente pueden producir al presentarse, de momento, como contrarios a la fe. Estos avances contradicen únicamente a *nuestra* equivocada interpretación de la fe, a *nuestros* conceptos imperfectos y limitados.

De este razonamiento se siguen corolarios importantes que están ya implícitos en la fe; pero que, a mi parecer, convendría proponer en forma explícita; y que incluso me creo en el deber de presentar respetuosamente, en forma problemática, como temas a estudiar:

1. Afirmar que los efectos desconcertantes producidos de cuando en cuando por los avances científicos contradicen a la fe, ¿no sería lo mismo que afirmar que las ciencias no provienen de Dios, sino de una potencia superior y contraria a Dios? Esto equivaldría a negar la existencia de Dios.

2. ¿No será mejor afirmar que dichos efectos desconcertantes no son sino crisis en *nuestro* modo de concebir las verdades reveladas y los dogmas, cuya intangibilidad literal y conceptual en modo alguno se pone en duda?

3. Como consecuencia de una respuesta a las preguntas anteriores, ¿no resulta que combatir una ciencia por defender a Dios implicaría, en última instancia, una especie de ateismo sustancial, de fondo?

4. La pretensión de imponer su propio modo de ver la verdad revelada, negando las verdades científicas que inevitablemente van adherentes a la verdad revelada, implica una soberbia pretensión humana de querer erigirse en norma de la verdad, propiedad que sólo conviene a Dios creador y fuente originaria de toda ciencia.

5. Creemos indudable que las ciencias tienen su propia fenomenología y proceso de desarrollo en un plano eminentemente natural y psicológico, evolución que no puede ser modificada, sino ayudada por la voluntad del hombre. Y que tal fenomenología es superior a la voluntad del hombre. Dicha superioridad se manifiesta de cuando en cuando con la aparición de genios que se imponen contra las «escuelas» preestablecidas y a veces sin preparación previa del Estado, como en los casos de Pasteur, Croce, Carducci y otros. Parece como si, además de este orden querido por Dios en la naturaleza, haya

también un paralelo en el orden sobrenatural, según parecen insinuarlo aquellas palabras de san Pablo: *"eligió Dios lo despreciable de este mundo para confundir a los sabios"*. Y aquel versículo del salmo 117: *"la piedra que desecharon los constructores ha sido puesta como piedra angular. Es obra de Dios, admirable a nuestros ojos"*.

6. En caso de respuesta afirmativa al punto 5, nos parece lógico afirmar que, mientras no se descubran las leyes de la eugenética psicológica que han de utilizarse para una previa ordenación intencional de las leyes que rigen al genio, luchar contra este orden de cosas es luchar contra un orden querido y establecido por Dios.

La realidad ontológica está, evidentemente, sólo bajo el dominio de Dios. Un ser insignificante como el hombre no puede adoctrinarle a Dios sobre el ser, la creación y su desarrollo ilimitado en el tiempo y en el espacio. Este hombre que no conoce todavía su propio organismo, ni prevé a penas su inconmensurable complejidad y por tanto la inmensa ciencia que requiere la estructuración del cuerpo humano, este hombre no puede hacer otra cosa que inclinar la cabeza frente a las manifestaciones de una ciencia creadora absolutamente incomprensible para él. Y esto sin hablar de la infinita cantidad de seres vivientes inferiores y sin mencionar las soluciones biológicas de otros planetas y de otros sistemas solares.

Lo que acabo de exponer me parece que será comunmente aceptado por todos y sin restricciones. Tanto más cuanto que la respuesta afirmativa en este caso coincide, en el fondo, con la línea de conducta seguida desde los primeros tiempos por la Iglesia docente; que siempre ha mantenido la intención de no definir como verdad lo que no es materia de fe. Y luego precisando este principio con las limitaciones que se proponen a la infalibilidad pontificia.

Para ilustrar lo que acabamos de decir, que la ciencia lleva siempre consigo un más amplio y mejor conocimiento de la gloria externa de Dios, recordaré el caso del concepto geocéntrico de la creación. Hoy día es del todo evidente que tal concepción es mucho menos perfecta que la moderna, según la cual la creación y organización de la materia proviene de una única explosión cósmica que tuvo lugar hace 6 ó 7 mil millones de años, con proyección radiante de galasias y de millones y millones de sistemas solares. La concepción moderna canta la gloria del Señor en tono más solemne y vibrante que la concepción geocéntrica.

2. *La luz no necesita ser defendida con tinieblas.*

Si en la Revelación se nos descubren progresivamente verdades científicas nuevas, esto se puede explicar mediante la idea por mí expuesta en la comunicación presentada al Congreso de la Federación Mundial de Salud Mental de Barcelona, en 1959, según la cual todo hombre, muy probablemente ha de ser interpretado como un tentáculo a través del cual Dios gusta de la creación *ex ignoto et differenti.* Por tanto, El la disfruta a través del hombre y en la medida en que éste, partiendo de lo desconocido, va estudiándolo y conquistándolo paso a paso a lo largo de los siglos; estructurándo, por tanto, la ciencia grado por grado [2].

Esta concepción no implica precisamente que Dios tenga necesidad de una gloria y felicidad externa. En su infinita libertad El ha escogido ab aeterno este tipo de creación resolviendo, en un único acto eterno, todos los infinitos problemas de desarrollo hasta la consumación de la misma creación. Si El ha escogido al hombre como instrumento del propio goce para disfrutar El —jùnto con la persona humana— de la creación, Dios lo ha hecho poniendo ab aeterno un único acto libre idéntico a su propio Ser; si bien nosotros que vemos los detalles de este acto libre no en la eternidad, sino en el tiempo, los vemos realizarse como si estuviesen, bajo más de un aspecto, necesariamente encadenados con otros hechos y como si fuesen necesarios a Dios para el desarrollo de sus planes.

Por eso, recordando que la realidad proviene de Dios, debemos desterrar de nosotros todo complejo de inferioridad respecto a los descubrimientos científicos. Establecida la solidez de tales descubrimientos, debemos rectificar y ampliar nuestros conceptos, angostos y restringidos, para que correspondan a la mayor gloria de Dios anunciada por lo nuevo.

Siendo la realidad incomparablemente más bella que cuanto la mente humana puede concebir, podemos no sólo tener fe, sino estar absolutamente seguros de que los descubrimientos científicos llevarán consigo un maravilloso triunfo de Dios. De esta certeza brotará nuestro deber de estar prontos a liberarnos de prejuicios, estimulando la rápida decisión con el pensamiento de que todo retraso constituye un obstáculo a la mayor gloria de Dios, a la dilatación de la Iglesia y a la más fácil salvación y felicidad de las almas. Pensemos que nuestra oposición podría ser una oposición a Dios.

---

2. Véase M. MARCHESAN, *Valores espirituales de la personalidad y salud mental*: NATGRAC. 7 (1960) 295-311.

Los descubrimientos científicos sólidamente comprobados, no pueden ser obstaculizados sino es con la mentira. Pero no podemos pensar que Dios haya de ser defendido con mentiras. Con tales procedimientos engañosos no se logra sino poner dificultades a la gloria de Dios y a la mayor dilatación de la Iglesia y a la salvación de las almas. Estas consideraciones pueden ser un estímulo para liberarnos del complejo de inferioridad frente a las conclusiones seguras de la ciencia; en cuanto que el complejo de inferioridad impulsa a utilizar medios defensivos equivocados, que pertenecen a los procedimientos del enemigo y que inducirían a tomar como válida la máxima de que el fin justifica los medios.

3. *Acción destructiva del egoísmo y del orgullo en la enseñanza de Jesús y según la psicología.*

Ya en mi *"Tratado de grafopsicología"* [3] puse de relieve con la debida extensión, la perfecta correspondencia que, con la realidad psicológica, tiene la enseñanza de Jesús referente a la necesidad de renunciar a todo egoísmo y a todo orgullo; tal como dicha renuncia se deduce de su consejo de ceder la túnica al que pide el manto y de poner la otra mejilla al que te abofetea. Tal enseñanza la puso El en práctica con la ejemplar mansedumbre que caracteriza su comportamiento en la Pasión, en la que El —frente a todo egoísmo— sacrificó la propia vida, y frente al orgullo inmoló sin protesta su dignidad suprema de Hijo de Dios.

La demostración de la terrible destructividad intrínseca del egoísmo y del orgullo ha sido tratada de nuevo por mí en el libro *"Mentalidad y carácter de Jesús"*, al interpretar el sentido de la Pasión. En esta misma obra he puesto de relieve la complejidad de la actitud de Jesús respecto de la cruz. Por un lado, con su comportamiento para con las autoridades de su pueblo dio origen, deliberadamente, a una situación en que debía hacer resaltar, en forma violentamente crítica, los defectos y pecados capitales de ellos, hasta provocar la crucifixión. Por otra parte, la perspectiva del suplicio suscitaba en El reacciones de fuerte aversión, que se intensificaron al aproximarse el desenlace final, hasta tomar aspecto de repugnancia mortal. Y a pesar de que en las últimas horas que precedieron a la Pasión los intentos de Jesús para obtener del Padre su alejamiento fueron insistentes y dramáticos, sin embargo —llegada la «hora»— El la afrontó con compostura, autodominio y docilidad inconmensurables.

---

3. Edit. Victoriano Suárez, Madrid, 1950.

Esta doble dirección del comportamiento del Señor quedan manifiestas en mi obra antes citada; si bien en ella logra mayor relieve el conjunto de las reacciones de repugnancia y sufrimiento. Al querer disponer lo que constituye el tema central del presente estudio, creo debo presentar en forma aún más equilibrada la doble dirección del comportamiento del Señor antes mencionado.

Es evidente, ante todo, que Jesús superó siempre y constantemente las reacciones de repugnancia, en cualquier grado que ellas se manifestasen en naturaleza humana, persiguiendo con decisión y tenacidad su propósito de autoinmolación. Que tal objetivo estuviese presente en su mente es indudable. Mediante el análisis psicológico desarrollado ya en mi trabajo, hemos podido establecer que Jesús estaba dotado de una visión de la realidad y de las consecuencias de los actos propios y ajenos tal que, en su amplitud, era incomparablemente superior a la de cualquier otro ser humano. Tenemos así una situación auténticamente heroica, cuya intensidad y grandeza viene dada en relación, como es natural, a la extrema sensibilidad dolorosa del Redentor, y por consiguiente en relación con la enorme cantidad de sufrimientos que para El suponía la realización de la autoinmolación. Es la situación típica del místico cristiano que, estimulado por la prelibación de las delicias celestiales, corre al sufrimiento y lo saborea con regusto indescriptible. Con asombro e incomprensión de ciertos psicólogos, los místicos hablan de tormentos insoportables y, con todo, deliciosos. Es también la situación de la noche oscura del alma que arranca aquel misterioso grito: "¡*Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado*!"... Grito que en el fondo manifiesta un repentino mayor alejamiento de la Divinidad en su «asistencia» a la naturaleza humana de Jesús; excluída toda alteración en la unión hipostática y especialmente toda debilitación de la unión sustancial que liga la Humanidad de Jesús a la persona del Verbo. Sin este alejamiento o retirada en la «asistencia» divina, Jesús no habría podido sufrir, para resucitar luego divinizado en toda realidad humana, aun corporal. Como, recorriendo todo el itinerario en las diversas formas de inmolación ascética, las almas ya en esta vida salen de la noche oscura a una vida nueva, en la cual todas las motivaciones y toda la orientación, todos los intereses y todas las aspiraciones, no son sino reflejos de la Divinidad que domina todo su ser y actividad.

A pesar del elevadísimo grado de heroicidad de la enseñanza y del ejemplo de Jesús, se trata de una enseñanza y de un ejemplo que nada tienen de negativo y mortificante. Se ha llegado con ellas al centro psicológico del problema. Y sólo hoy podemos constatar su maravillosa exactitud.

A quien lea con sentido crítico la obra del psicólogo James H. Leuba

"Psicología del misticismo religioso" [4], le resultará claro el que, al comparar el misticismo católico con el de otras religiones, aperezca éste como muy superior, incomparablemente más constructivo socialmente que cualquier otro. Y eso a pesar de la actitud tendenciosa y hostil con que el autor dirige su estudio. Pero, precisamente por esta hostilidad tendenciosa, a pesar de esta intención casi denigratoria, se pone mejor aún de relieve y en forma más convincente el hecho de la mencionada superioridad. Sobre todo porque el testimonio favorable proviene de un hombre dispuesto desfavorablemente. Este hecho lo he puesto ya de relieve en la comunicación mía al Congreso de la Federación de la Salud Mental, de Barcelona, el año 1959, a propósito del efecto esterilizante del misticismo budista frente al efecto extraordinariamente fecundante del misticismo cristiano, patente en los pueblos impregnados de cristianismo.

La condenación del egoísmo y del orgullo por parte de Jesús no ha sido, por tanto, una mortificación *oprimente*: tiene más bien el sentido de una exhortación a desarraigar de nuestra alma la cizaña. Y tal desarraigo, aunque actuado sólo en medida reducida, ha reportado ya beneficios. Es de creer que si fuese rigurosamente realizado llevaría a la humanidad a un insospechado nivel de civilización.

La psicología moderna, a 1900 años de las enseñanzas de Jesús, demuestra con toda claridad que el egoísmo y el orgullo, en variadas formas, son los factores psicológicos más explosivos que existen en el mundo. Son los explosivos psicológicos que pueden hacer entrar en acción los explosivos atómicos y termonucleares de todas las especies y que, por tanto, han de ser los primeros en ser eliminados. De lo contrario los gérmenes de destrucción volverán a aparecer tarde o temprano en toda su virulencia.

La audacia de la enseñanza de Jesús en torno al egoísmo y al orgullo, corroborado luego por su ejemplo, queda subrayada por el hecho de que, a pesar de sus palabras y de su ejemplo, todavía hoy se osa hablar de sagrado egoísmo y de santo orgullo. Afirmaciones que nunca podrán justificarse si se piensa en el mandamiento del amor fraterno dejado por Jesús al mundo como su testamento, y confirmado con su sangre y su muerte en la cruz.

---

4. Edit. Feltrenelli, Milano, 1960.

4. *Los sufrimientos de María Inmaculada.*

Al estudiar los problemas antes mencionados es necesario tener en cuenta que las reflexiones, consideraciones y afirmaciones inspiradas en sentimientos de veneración, son producto de almas devotas y no precisamente seguridades científicas. Además de esta premisa conviene no olvidar esta otra: que la realidad es obra de Dios y que es más bella que todo lo que la imaginación humana pueda concebir. Dentro de esta realidad hay que contar la realidad psicológica de Jesús y de María. Por eso las reflexiones y afirmaciones de tipo sentimental inspiradas en la veneración, puesto que se alejan de la realidad y no hacen sino proyectar estados de ánimo de sus autores, presentan una belleza notablemente inferior a la que resulta del estudio de la realidad psicológica realizada por medios adecuados.

En consecuencia, estas afirmaciones inspiradas por la veneración deben ser consideradas como susceptibles de rectificación, como fue rectificada la concepción geocéntrica y sustituida por otra incomparablemente más gloriosa para Dios, a pesar de los temores iniciales debidos a un complejo de inferioridad frente a la majestad de lo que estaba por descubrir. No hay que temer la realidad. No están en ella los defectos, sino en nuestra inteligencia que la mira obnubilada por prejuicios.

Afirman algunos mariólogos que la Virgen Inmaculada no hubo de sufrir por el peligro de repudio que estuvo pendiente sobre su cabeza durante meses. De haberse llevado a cabo quedaba ella en la posición infamante de adúltera y el Hijo de Dios en la de hijo de una adúltera. Y no habría sufrido, —se dice—, porque estaba totalmente en las manos de Dios. No se puede poner en duda este abandono filial. Pero mucho más perfecto fue el abandono de Jesús en las manos del Padre celestial. Y, sin embargo, Jesús sufrió horriblemente desde el huerto hasta la cruz.

Según estos autores el abandonarse a la voluntad de Dios llevaría consigo la ausencia del sufrimiento psíquico. Por tanto a mayor abandono mayor exención de sufrimiento. Tal razonamiento contradice radicalmente y anula los inmensos sufrimientos psíquicos de Jesús en su alma.

No es admisible tal hipótesis. Por el contrario hay que afirmar que existieron en María reacciones naturales de angustia, de terror y de tremendo sufrimiento. Por los demás, ¿cómo suponer que la perspectiva de infamia para sí misma y para el Hijo de Dios habría de dejar indiferente el corazón sensible de María? Mas bien, la conciencia de la propia pureza sin mancilla, maltratada constantemente con

pensamientos que sin duda han debido hacer sufrir enormemente a su pobre esposo, tuvieron que ser causa de una grave y continuada tortura para el corazón de María. Más aún debieron torturar su corazón las imágenes y presentimientos de lo que, sin una intervención divina siempre esperada, habría de ser el destino de su Hijo.

El abandono en la voluntad de Dios solamente lograba darle a María compostura en medio del dolor terrible y prolongado. Por tanto, tal vez mejor que para nadie valga para María aquella expresión del salmo: «ecce in pace amaritudo mea amarissima».

Y, ¿cómo podría defenderse? ¿Cómo podría explicar a José que el niño que llevaba en su seno era obra del Espíritu Santo? Hay que tener presente, además, que, a pesar de las sublimes virtudes que José había entrevisto y admirado en María, su esposa no era todavía para él la Inmaculada Concepción, ni se le había dicho que iba a ser la Madre de Dios. Era una creatura muy santa a la que debía haber acaecido una enorme desgracia. Por tanto, una autodefensa por parte de María resultaba imposible.

Por lo demás, según la narración de san Mateo, es claro que los acontecimientos se desarrollaron en esta forma. Así se desprende del hecho de que José llegó a decidirse por repudiar a María y que sólo en el último instante la aparición del ángel le apartó de su propósito.

No podía José portarse de otra forma. También él fue envuelto por los acontecimientos en un dolor incomparable. No se puede pensar que él, frente a la inesperada situación de María y mirando a sus admirables virtudes, no haya caído en la perplejidad más angustiosa. Su alma hubo de llenarse, sin duda, de los interrogantes más absurdos y halucinantes. Al mirarla sentiría afluir a su boca multitud de preguntas, de quejas; y, sin embargo, tenía que luchar consigo mismo para guardar absoluto silencio. Aunque en realidad, ¿qué explicaciones podría pedirle? ¿Qué respuesta cabría esperar? Durante meses y meses conservó él en su corazón multitud de sentimientos torturadores; durante meses maduró en su alma la comprobación de una tremenda ruina de sus ideales, hasta que llegó a la determinación de repudiar a aquella a quien había estimado más que a cualquier cosa creada, a aquella a quien había levantado un altar en su corazón, como símbolo y personificación de los más sublimes y dulces ideales.

5. *Confirmación científica de la exactitud de la narración evangélica.*

Estos sufrimientos fueron la vía obligada, el instrumento necesario para producir —a través del terrible traumatismo producido en María— una *hipersensibilidad máxima* en la constitución psíquica de Jesús, que ha hecho de El la víctima más sensible que imaginarse puede. Esta hipersensibilidad, junto con una amplitud de visión panorámica ultramáxima, han hecho de El una personalidad gigantesca, aun desde el punto de vista psicofuncional humano. Y no sólo ha agudizado los dolores de la Pasión, sino que incluso tal hipersensibilidad le anticipó la muerte de cruz, hasta sustraerlo al crurifragio con el que eran rematados los ajusticiados.

Nada vemos de deshonroso en todo esto. ¿Es que los sufrimientos de nuestros padres por nosotros, son para ellos una deshonra? Mas bien son un mérito grandísimo.

Querer ocultar los sufrimientos de María y de José es restarles méritos. No ha de hacerse ni con el pretexto de mayor respeto y veneración. Sería un desconocimiento ofensivo, como la sería el intentar desconocer cuanto han sufrido nuestros padres por traernos al mundo, alimentarnos y educarnos. Estos sufrimientos que se quieren desconocer, resultan ser de una belleza incomparable. Nada más hermoso que este reconocimiento de los dolores de María, —confirmados por la ciencia psicológica— con los que Ella inició la acción corredentora, ya desde el período en que llevaba a Jesús en la intimidad de su seno.

No hay por qué pasar por alto estas dramáticas ansiedades de José sobre la situación de María, que por poco no se concentraron en una terrible ofensa para Ella y para Jesús. Por el contrario, se tiene aquí la prueba humana más luminosa de la no paternidad de José respecto a Jesús. Con ocasión de una conferencia mía sobre *"Mentalidad y carácter de Jesús"* y sobre su concepción por obra del Espíritu Santo, me he servido del mencionado argumento para convercer a un abogado presidente del Instituto cultural donde yo daba la conferencia. Por una extraña ignorancia estaba él creido que Jesús era hijo carnal legítimo de José. Como abogado percibió con fuerza el peso del desconocimiento, intrínseco al repudio, decidido por José.

Conclusiones psicológicas obtenidas en los últimos años y discusiones habidas con ginecólogos, han llevado a establecer que la madre que durante su embarazo sufre persistentes estados angustiosos, imprime por ello mismo en el feto en gestación, —a pesar de poderosa acción protectora de la placenta—, el automatismo cardíaco y subcortical, el cual corresponde en la zona psíquica la *hipersensibilidad.*

Es admirable cómo un descubrimiento de este género, a casi dos mil años de distancia, venga a corroborar la narración evangélica en estos dos puntos: en la situación atrozmente angustiosa en que se encontró María durante cuatro o cinco meses, y en las manifestaciones de hipersensibilidad agudísima manifestada por Jesús en el huerto y en la cruz. La ley psicogenética establecida en estos años prueba, a 20 siglos de distancia, que es inevitable la dicha hipersensibilidad, dada la terrible y persistente angustia y el prolongado dolor sufrido por María durante cuatro o cinco meses. A través de la hipersensibilidad documentada por los Evangelios, se confirma la espantosa intensidad de la angustia y dolor de María. Se prueba la exactitud de la narración del Evangelio cuyos autores ignorando la ley psicogenética en cuestión, no podían recurrir a una invención para hacer más creible su relato.

Como se ve la realidad histórica que exponen los Evangelios, confirmada por la psicología reciente, es mucho más hermosa que las figuraciones debidas a los falsos temores de ciertos escritores marianos que niegan los sufrimientos de María. Como si el abandono en la voluntad de Dios y la santidad hubiesen impedido el sufrimiento, lo que resulta desmentido por el comportamiento de Jesús.

6. *La hipersensibilidad no disminuye la perfección humana de Jesús.*

¿Disminuye la hipersensibilidad congénita la perfección humana de Jesús?

Sobre este punto debemos, en primer lugar, aceptar el dato científico que emerge de los mismos Evangelios, y es que la hipersensibilidad de Jesús es una realidad.

Respetamos obsequiosamente la narración evangélica en que se nos habla de la agonía y del sudor de sangre en el huerto, fenómenos dolorosos que ningún hombre, aún el más hipersensible, ha llegado nunca a sufrir. Y siempre con la debida reverencia hacia dicho relato, pasamos a examinar serenamente y sin complejos de inferioridad está importante cuestión, seguros —*repetita iuvant*—, de que la realidad es más bella de cuanto la mente humana pueda imaginar.

¿Qué se entiende por naturaleza perfecta? Evidentemente la posesión plena, desde el punto de vista orgánico y funcional, de las propiedades físicas y psíquicas. Los traumatismos no disminuyen la perfección física ni psíquica. Las heridas infligidas al cuerpo de Jesús no recaen sobre su perfección, sino que sirven para realizar el holocausto. Del mismo modo la hipersensibilidad psíquica impresa en

Jesús durante la gestación por vía traumática a través de la madre, no disminuye su perfección psíquica, que queda totalmente íntegra, sino que prepara el holocausto.

Imperfecto es el contrahecho y el mutilado, aunque no esté traumatizado. Imperfecto es el ser que tenga una tara psíquica que impida una función natural del psiquismo, aún sin traumatización.

Jesús salió del seno materno perfecto en lo físico y en lo psíquico, predispuesto y preparado en su funcionalidad psíquica, del todo íntegra, al cumplimiento perfecto de la autoinmolación. Y que en su autoinmolación haya tenido una gran parte la hipersensibilidad, resulta evidente a cualquiera que lea con atención suficiente los Evangelios.

Mientras que por una parte se afirma con insistencia que la sensibilidad de Jesús fue superior a la del hombre más sensible, por otra se oponen a la afirmación de una sensibilidad muy intensa, llamada científicamente *hipersensibilidad.* E incluso admiten la validez de las narraciones evangélicas sobre la agonía y sudor de sangre, fenómenos que no se han manifestado en ningún otro ser de la familia humana. Me parece que la postura descrita no tiene suficiente claridad de idea. La oscuridad tiene su raíz en la creencia de que la hipersensibilidad es una forma morbosa.

Este concepto hay que rectificarlo a base de las recientes constataciones de la psicología. Recuerdo a este propósito cuanto he expuesto anteriormente en este mismo artículo sobre la consistencia psicológica fundamental del genio y del gigante del espíritu. La hipersensibilidad desarrolla una función ligada a la *amplitud de visión panorámica.* Y aún cuando produzca sus efectos de agudísimo e incluso espantable sufrimiento, ejerce una función psíquica esencial de concomitancia con la amplitud de la visión panorámica.

Aunque la hispersensibilidad sea, como hemos visto, de origen traumático a través de la traumatización de la sensibilidad psíquica materna, con las consiguientes alteraciones del automatismo cardiaco y respiratorio, y de la situación de la tensión nerviosa, sin embargo, no hay que confundir el trauma psíquico con la demencia. Traumatismo psíquico no significa anormalidad, como la herida no arguye deformidad.

Teniendo en cuenta la función de la hipersensibilidad en la personalidad sobredilatada y la distinción entre trauma y deformidad, se llega a la consideración objetiva de los hechos. Sólo así quedamos libres de todo embarazo para admitir lo que narran los Evangelios. Además, es entonces cuando la realidad de los sufrimientos soportados por Jesús en la pasión y muerte comienzan a tomar en nuestra mente sus verdaderas terribles proporciones, suscitando en nuestro

corazón sentimientos de piedad y de compunción, incitándonos a la dolorosa meditación de la pasión de Jesús y de María, que tan recomendada nos ha sido por el Señor a través de nuestros más queridos misticos, como Francisco y Catalina, y que tanto contribuye a hacer progresar las almas en los caminos de la santidad.

7. *La hipersensibilidad, factor estructural psicológico del "gigante del espíritu".*

Otra sorprendente coincidencia entre la narración evangélica y los más modernos descubrimientos de la ciencia psicológica se encuentra en todo lo referente a la sensibilidad agudísima del Redentor y a las causas genéticas de la misma.

Debemos tener presente, ante todo, que Jesús, en el huerto de Getsemaní, manifestó con toda claridad un estado de alma en extremo depresivo al decir a los apóstoles: *"mi alma está triste a par de muerte"*. Los Evangelios añaden que comenzó a tener miedo y a sentir tedio y que, además, durante su oración, cae en un estado psicológico llamado agonía, y que sudó sangre.

Jesús sabia con toda claridad que, aún siendo en extremo dolorosa, su pasión habia de terminar con la resurrección. No ejercía, por tanto, sobre El ninguna acción depresiva en el sentido literalmente espantoso, que le diese la impresión de caminar hacia lo desconocido lúgubre y tenebroso, que es común a todos los mortales. Estos hechos y el sudor de sangre, efecto de una acción de los nervios y de los músculos activadores del sudor frio, demuestran una sensibilidad dolorosa enormemente superior a la de cualquier otro hombre, aún el más cargado de hipersensibilidad.

Precisamente en relación a estos hechos enseña la teología católica que Jesús tenía una sensibilidad altisima, exquisita, sin par. En tal enseñanza va implícita la afirmación de que su sensibilidad era superior a la de cualquier otro hombre. En su significado literal, la palabra «hipersensibilidad» es válidamente aplicable a la constitución psíquica de Jesús. La dificultad y el malentendido proviene de que el término *"hipersensibilidad"* en su acepción más corriente, envuelve un cierto sentido de morbosidad.

Esta acepción encierra siempre algo de imprecisión, en el mismo sentido en que la frase «mal de corazón» es un término impreciso, ya que es insuficiente para darnos idea de las varias distinciones y dispares en las que se articula el mal de corazón.

La hipersensibilidad puede ser un defecto o una cualidad. Siempre

es efecto de una trauma recibido o a través de la madre o personalmente.

Cuando está acompañada de una amplísima visión panorámica de la realidad, es un trauma fecundo y llega a ser una excelente cualidad. Entonces constituye también uno de los factores integrantes del tipo de la «personalidad dilatada», o genio, o gigante del espíritu; en cuanto contribuye como factor de primer rango a hacer más amplia e intensa la sensibiliad y la visión espiritual. Lo que llamamos «personalidad dilatada» no puede subsistir si no se asocian en ella una amplísima visión de la realidad con la hipersensibilidad. Tal asociación, dada la estructura técnica y funcional del psiquismo humano, es el único modo de estructurar una personalidad superdilatada, un genio, un gigante del espíritu, en su lado psíquico humano.

Desde el momento en que Dios quiso tomar y unir hipostáticamente al Verbo una naturaleza humana perfecta, en todo semejante al hombre —aún en sus debilidades— (excepto el pecado), resulta lógico y además confirmado por los datos de «comportamiento», referidos en el Evangelio, que Jesús, al lado de una visión panorámica de la realidad de amplitud ultramáxima, había también una *hipersensibilidad máxima*.

La necesidad de unir la hipersensibilidad con la amplísima visión de la realidad para obtener un gigante del espíritu, es un descubrimiento recentísimo de la ciencia psicológica de nuestros días. Pero con ello logramos una sorprendente confirmación de la exactitud técnica de la estructuración de la personalidad psicológica humana del Redentor; y también, con esto mismo, una comprobación de la exactitud de la narración evangélica desde el punto de vista científico.

8. *Prueba científica de la exactitud psicológica de las definiciones de Calcedonia y de la "Sempiternus Rex".*

Por lo que respecta a la Humanidad de Jesús y las relaciones de la misma con el Verbo, mediante la unión hipostática, veremos —brevemente— cómo los resultados del análisis del dinamismo psicológicc funcional de Jesús, confirman plenamente, desde el punto de vista científico-psicológico, las definiciones de Efeso y Calcedonia, así como las orientaciones de la *"Sempiternus Rex"* de Pío XII.

Efectivamente, en mi libro *Mentalidad y carácter de Jesús*, analizando el comportamiento de Jesús respecto de los fariseos y doctores, he demostrado, con exactitud casi matemática, que su comportamiento para con ellos no tiene explicación sino como reacción de la esencia divina en la persona de Jesús provocada por la hipo-

cresía y formalismo carente de caridad, característicos de tales grupos. La reacción de Jesús se produjo con violencia tal que Jesús se opuso a ellos aún con desprecio de su vida terrena y en concreto aún a costa de provocar una hostilidad que con toda seguridad habría de desembocar en el suplicio de la cruz, a pesar de que su naturaleza humana sentía horror ante tal suplicio.

En otro pasaje hemos demostrado que su agonía en el huerto no pudo tener lugar —dadas las características de su naturaleza humana—, sino como reacción de esta naturaleza y como interpretación que ella daba a la actitud divina frente a la inutilidad de la pasión para muchas almas.

Aquí y allí surge en el libro la presencia en Jesús de un impulso místico que le mueve a asegurarse la pasión y la crucifixión, superando la repugnancia de la naturaleza humana. Tal impulso adquiere una intensidad imposible de encontrar en un ser que sólo tuviese naturaleza humana.

Así, en un campo puramente natural y desde el punto de vista de la psicología científica, queda abierto el camino para *admitir* la existencia de la naturaleza divina en Jesús, cuando se afirme desde el punto de vista sobrenatural, por revelación. En consecuencia, y en cuanto es posible lograrlo por medios humanos, estamos ya mejor preparados para recibir su testimonio y su autoafirmación como Hijo de Dios, Camino, Verdad y Vida. De dichas afirmaciones se sigue también que, siendo el Yo uno e indivisible por naturaleza, en Jesús no había dos personas, sino la única persona del Verbo: «una sola persona y subsistencia... un solo y mismo Hijo y Unigénito, Dios Verbo», según dice la definición calcedonense [5]. Y excluyendo el que la naturaleza humana pueda ser considerada como «sujeto sui iuris, como si no subsistiese en la persona del Verbo mismo», en acuerdo perfecto, aún sin que yo, como psicólogo, lo buscase intencionadamente— con lo que expresamente nos amonesta Pío XII [6].

La unicidad del yo único e indivisible correspondiente a la única persona del Verbo, vislumbrada por vía psicológica al modo dicho, es una confirmación psicológico-científica de este pasaje de la carta de León I a Flaviano, leída en el Concilio de Calcedonia: «En virtud de esta unidad de persona que hay que admitir dentro de la dualidad de naturalezas, se lee que el Hijo del Hombre bajó del cielo, cuando

---

5. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum,* 148.
6. E. MOMIGLIANO, *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici.* Edit. Dall'Oglio, Milano, 1959, p. 1.364.

el Hijo de Dios tomó carne de la Virgen, de la que nació. Y también se dice que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado» [7].

La esencia divina no puede sufrir, es felicidad esencial. Por eso, la aplicación inmediata de la esencia divina al cuerpo humano de Cristo lo habría tornado impasible y habría impedido la obra de la Redención. Y aúnque la unión entre lo divino y lo humano fue íntima, sustancial; sin embargo, no alcanzó la plenitud de sus manifestaciones hasta después de la resurrección.

Por otra parte, un cuerpo humano sin alma es inerte, no puede padecer. Excluyendo la hipótesis de la sustentación directa del mismo por parte de la Divinidad, es un cadáver a quien se puede tratar como se quiera sin que sufra lo más mínimo. De aquí surge la necesidad de un alma humana en Jesús, sin que todavía ella constituya una persona, sujeto *último* de operaciones. Esta afirmación la hemos visto ya confirmada por la misma investigación psicológica, ya que el alma humana de Jesús ha mostrado reaccionar sólo como proyección e interpretación, en el plano humano, de la vida íntima y de los intereses esenciales de la persona divina del Verbo. Si la Divinidad se hubiese unido directamente al cuerpo de Jesús, sin alma humana, Cristo ya no sería *verdadero* hombre, de nuestra raza, lo cual expresamente está condenado en las definiciones conciliares y se opone totalmente a la imagen que de Jesús nos ofrecen los Evangelios. Jesús, hombre perfecto, hubo de tener alma humana. Aún teniendo alma humana como la nuestra, Jesús no era persona humana, *último* sujeto independiente de operaciones. Pero, incluso careciendo de la autonomía plena de la persona, el alma humana de Jesús ha demostrado que reaccionaba en forma plenamente humana frente a cualquier impresión venida del exterior. E incluso en sus relaciones más íntimas con la Divinidad el dinamismo psíquico de Jesús se desenvolvía en forma tan plenamente humana, como la de cualquier otro hombre. Aunque toda su actividad, siendo *"plenamente humana"* era, por exigencia de la unión hipostática, también *propia* de la persona del Verbo.

Así aparece confirmado una vez más —desde el punto de vista científico-psicológico—, el valor de la definición calcedonense cuando dice: «Dios verdadero y hombre verdadero, compuesto de alma racional y cuerpo».

Si, por el contrario, en vez de una proyección e interpretación en el plano humano de la vida íntima y de los intereses de la Divinidad, se tratase del hecho de que la persona del Verbo hubiese asumido

7. Cf. colección citada, pp. 1.361-1.362.

el puesto de sujeto activo inmediato —en forma de una ingerencia de la Divinidad en la funcionalidad del alma humana de Jesús—, habría resultado que la esencia divina, impasible y beatificante, habría introducido esta misma actividad en el alma del Redentor. Y asi, en razón directa de la intensidad y extensión de tal *ingerencia* (*interferencia,* o como quiera llamarse), se habría reducido y eliminado la posibilidad de que Jesús hubiera sufrido en su cuerpo y en su alma. Su cuerpo y su alma habrían recibido una beatitud tal que hubiera hecho ineficaz la acción dolorosa que sobre El se ejerció.

El relato evangélico presenta a Jesús manifestando sufrimientos terribles, superiores por su intensidad y efectos deprimentes a los que haya podido sufrir cualquier otro hombre. Estos datos evangélicos son la base científico-psicológica para afirmar que hay que excluir toda ingerencia o interferencia de la Divinidad en la naturaleza psíquica y somática de Jesús que aminorase o suplantase el dinamismo y funcionalismo en la naturaleza humana. Son estos datos la prueba cientifica de que la funcionalidad humana —física y psíquica de Jesús— es la auténtica de todo hombre, y sigue en todo y por todo las leyes naturales de la funcionalidad fisiológica y psicológica humana. La persona del Verbo ni restringe, ni inhibe, ni «deshumaniza» (elevándola a un plano super-humano) la actividad natural del ser humano de Cristo.

Dice el Concilio de Calcedonia: «ha de confesarse un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito en dos naturalezas sin confusión, sin separación, sin que —por efecto de la unión— haya de suprimirse la diferencia de ambas naturalezas y salvando lo propio de una y otra al encontrarse unidas en una sola persona y subsistencia» [8]. Estas palabras del calcedonense han encontrado una luminosa confirmación en los más recientes estudios de psicología, tal como han sido realizados por nosotros. Igualmente las palabras de San León en la carta a Flaviano: «Uno y el mismo es verdaderamente Hijo de Dios y verdadero hijo de hombre... Obran por tanto una y otra naturaleza en mutua unión, aquello que les es propio; es decir, el Verbo obra lo que es propio del Verbo y la carne aquello que es propio de la carne» [9]. Como es sabido, la palabra «carne» significa, en este caso, todo el hombre vivo, con su alma, con su cuerpo y con las operaciones psicológicas y fisiológicas que les son propias.

---

8. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum,* 148.
9. Colección citada, p. 1.362.

9. *La oposición al estudio psicológico de la humanidad de Cristo parece tener por base una cierta tendencia monofisita en el modo de concebir la unión hipostática.*

Reiteramos nuestra afirmación de que una interferencia de la Divinidad en Cristo, que alterase la funcionalidad humana bajo la acción propia de la Divinidad, alteraría también su misma naturaleza humana. Sería admitir la interferencia de un principio infinitamente activo, impasible y beatificante, el cual necesariamente paralizaría la pasibilidad de la humanidad de Cristo e impediría su dolor y muerte. Es importante repetir esta idea: en razón directa de la agudeza de los dolores y de la realidad de la muerte, hay que admitir la exención de la *interferencia de la Divinidad alterando la función humana integral de Jesús.*

Pío XII advierte que no se debe poner en la humanidad de Cristo una autonomía de acción tal que llegue a afirmarse un doble sujeto *último* de operaciones, una doble persona. Esto es indudable y ha de tenerse en cuenta. Pero era innecesaria la advertencia para un verdadero psicólogo que utiliza un método adecuado en sus investigaciones. Porque el psicólogo que sigue un procedimiento adecuado no puede menos de dejar el campo totalmente abierto para la afirmación del teólogo, de que en Jesús no existe más que una única persona divina, un sujeto último y *sui iuris,* de todas las acciones que se realizan y reciben en aquel ser concreto. Y esto por no ser científicamente admisible dos personas con dos «yo» en un único ser humano.

Desde el punto de vista de la ciencia psicológica más reciente, no hay dificultad ninguna que oponer al hecho de que el supremo principio de operación sea en Jesús la persona del Verbo. Pero, los agudísimos dolores del Redentor demuestran que hay que excluir toda interferencia inhibidora de parte de la persona del Verbo o de la esencia divina. Nos parece suficientemente esclarecida la afirmación tan repetida de que la funcionalidad psíquica humana de Jesús, siendo auténticamente humana con exclusión de interferencias, puede ser estudiada con un método psicológico adecuado.

La aptitud que la naturaleza humana de Jesús tiene para ser objeto de investigación psicológicocientífica depende de la exención de interferencia por parte de la Divinidad. Por el contrario, siempre que se afirme la imposibilidad de una investigación científico-psicológica de la misma santa Humanidad, hay que ver basada tal afirmación en el presupuesto de que el Yo de Cristo, siendo el propio de la persona del Verbo, ejerce una influencia alteradora de la funcionalidad humana. Sólo admitiendo esta *influencia alteradora* puede

declararse imposible el estudio psicológico de la Humanidad de Cristo.

Creemos que, al negar la posibilidad de estudiar la psicología humana de Cristo, se colocan ciertos teólogos en oposición a esta terminante afirmación del calcedonense: «hay que confesarle (al Verbo) en dos naturalezas sin confusión, sin separación; sin quitar en modo alguno la distinción de ambas naturalezas por razón de la unión y salvando lo que es propio de una y otra». Igualmente, se oponen a las palabras de San León poco antes citadas. Por eso hemos afirmado que, todo aquel que se opone al estudio de la psicología humana de Cristo, da la impresión de no haber superado, en todas sus consecuencias, el concepto de Eutiques sobre la unión hipostática. Según él, el Verbo habría absorbido al hombre, y el Señor no sería de nuestra materia, pues aún siendo humano, no sería consustancial a nosotros y a María.

Al releer últimamente en la *"Sempiternus Rex"* el texto del concilio de Calcedonia, me ha impresionado la exactitud psicológica del mismo, sobre todo si pensamos que no se llegó a tal definición después de las investigaciones psicológicas actuales, sino que fue propuesta el año 451. Sin duda aquí, como en otras ocasiones, la Iglesia se encontró asistida por la luz del Espíritu Santo. El mismo Pío XII pone de relieve la exactitud y claridad de la definición calcedonense.

Justamente puede considerarse la definición de Calcedonia como una articulación más clara y sintética de lo que ya nos dice el Nuevo Testamento, sobre todo, cuando nos habla de actitud de Jesús en el huerto y de las palabras de San Pablo sobre Cristo: *"quien existiendo en la forma de Dios no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes, se anonadó tomando la forma de siervo y haciéndose de condición semejante a los hombres"* (Filip. 2, 6). Perfecta consonancia con la revelación por un lado y por otro con la ciencia psicológica: tal creemos que es nuestra doctrina. La juzgamos intachable desde el punto de vista teológico, por su estrecha adhesión a la realidad, sin ondulaciones ni intersticios de oscuridad.

Pío XII, además de explicar y confirmar la definición de Calcedonia, manifiesta una preocupación contra el peligro de hacer de la humanidad de Cristo una persona distinta de la del Verbo. Pero esta urgencia en cierto sentido antinestoriana, no podrá interpretarse en contradicción con Calcedonia, ni contra la carta de León I, ni, en fin, contra los datos inmediatos del Evangelio.

Las realidades y las reacciones físicas, fisiológicas y psicológicas siempre pueden ser estudiadas, excepto en el caso en que se nos presenten confundidas e indistinguibles en el cuadro de otras reacciones y realidades.

Teniendo esto en cuenta podríamos preguntar: el negar la posibilidad de estudiar la funcionalidad psicológica de la humanidad de Jesús bajo la presencia y acción de la persona del Verbo, ¿no equivaldría a negar el dogma de Calcedonia sobre la doble naturaleza que existe aún después de la unión «sin confusión... sin que se quite la diferencia de las naturalezas..., salvas las propiedades de una y otra»?

Dada la infinita potencia beatificante de la esencia divina, si se admite la interferencia de su dinamismo en la naturaleza humana de Cristo, entonces se vendría a afirmar que la crucifixión fue infligida a un Jesús impasible en cuerpo y alma. Jesús en realidad no habría padecido, sino que expiró en plena felicidad de cuerpo y alma. Si se niega la posibilidad del estudio sobre la funcionalidad psicológica de Jesús, sería porque ésta no existió. Pero entonces, en el punto concreto de la pasión y muerte habría que admitir una especie de simulación en el dolor de Jesús, en su actitud dolorosa, quedando desvirtuado el sacrificio redentor. En el supremo momento de su abandono y dolor físico-psicológico los Evangelios ponen en labios de Jesús estas palabras: *"¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?"*. No creemos que ellas sean una pura y simple cita del salmo de David. Sin duda responden a una situación objetiva, profundamente sentida por Jesús en aquellos instantes.

Es doctrina común de los teólogos que el alma de Jesús, aún en los momentos más dolorosos de la pasión, gozaba de la visión beatífica. Pero más seguro aún es el dato explícito de los Evangelios de que Jesús sufrió enormes dolores y desolación en su alma. De la tensión dinámica entre estas dos afirmaciones resulta un misterio para la mente humana. Pero los textos evangélicos no permiten negar la autenticidad de los sufrimientos en el alma de Jesús. Y la existencia objetiva de estos sufrimientos permite al psicólogo y al teólogo aunar los esfuerzos, desde su campo respectivo, para esclarecer lo mejor posible la intimidad del misterio.

10. *La extensión innecesaria del misterio podría interpretarse como una oposición a la voluntad automanifestativa de Dios.*

Cuando se habla de misterio hay que ser cautos, para no correr el peligro de oponerse a la voluntad automanifestativa de Dios. Que Dios tenga tal voluntad de automanifestación, es evidente desde el momento en que existe la Revelación en general y sobre todo por el hecho de que haya venido al mundo Jesucristo, Revelador y Revelación suprema de los misterios de Dios. La extensión de esta mani-

festación divina, en lo que respecta a la realidad del Hombre-Dios, ha sido definida —en sus rasgos esenciales— por el concilio efesino (a. 431) y por el calcedonense (a. 451). Por eso, cuando se dice que la encarnación es misterio de los misterios, hay que entenderlo en forma tal que no se extienda la misteriosidad de modo que progresivamente vaya apareciendo la realidad menos inteligible y menos clara de lo que se nos ofrece en las fuentes de la Revelación. San Pablo vió y expresó claramente la integridad de la naturaleza humana de Jesús al hablarnos de que el Hijo de Dios entró en nuestra historia humana *"haciéndose de condición semejante a los hombres = habitu inventus ut homo"*. Por eso nos preguntamos si el citar la frase «misterio de misterios», para oponerse a la investigación psicológica no será un intento ilegítimo de querer extender el campo del misterio. ¿No sería querer reducir el campo de las manifestaciones divinas, en contra de la propia voluntad de Dios?

La unión de la naturaleza humana íntegra y perfecta —alma y cuerpo— con la persona del Verbo es la realidad misteriosa que hace posible el que los sufrimientos humanos de Jesús sean realmente sufrimientos del Verbo, la única persona que hay en Jesús. Afirmación que concuerda plenamente con las enseñanzas de Efeso: «Afirmamos, por tanto, que el Verbo hipostasiando la carne animada de alma racional, se ha hecho hombre de modo inefable e incomprensible y se ha hecho hijo de hombre, no por sola unión de voluntades o por sola asunción de persona. Y aunque las naturalezas son diversas, concurriendo en una unión verdadera nos han dado un solo Cristo y un solo Hijo. Y no porque la unión haya quitado la diferencia de naturaleza, sino porque la divinidad y la humanidad mediante una secreta e inefable conjunción en una única persona, nos dieron un único Jesucristo y un único Hijo» [10].

Por lo demás es claro que el misterio no puede ser extendido al arbitrio del hombre. Lo exige así la misma noción de misterio, que no es sino una verdad inaccesible a la mente humana por incapacidad constitutiva y funcional de la misma. Tomamos el misterio en su sentido propio, no en la simulación de un misterio por maliciosa ocultación de la verdad.

Por consiguiente, en aquello que la mente humana puede explicar, no debe hablarse de misterio. No hay que extender la zona del misterio contra la voluntad de Dios. Dios quiere salvar a las almas revelándoles los misterios de su vida y de su acción en el mundo. Querer limitar esta «manifestación» de Dios puede signifi-

---

10. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 111a.

car una actitud contraria a la voluntad de Dios y contraria al bien de las almas a quienes El quiere manifestarse.

Por todo lo que he ido exponiendo a lo largo de este estudio me parece indudable que mi libro *Mentalidad y carácter de Jesús* encuadra perfectamente en las definiciones conciliares. Tal desarrollo no entraba dentro de mis objetivos al emprender la redacción de la obra. Con todo, aunque no intentado, tal desarrollo es real y valioso como comprobación científica de las verdades que la fe nos enseña sobre el Hombre-Dios.

Finalmente, la oposición a las tesis fundamentales de *"Mentalidad y carácter de Jesús"*, creemos que difícilmente podrá mantenerse sin desvirtuar al mismo tiempo las definiciones de Efeso y de Calcedonia. Una ley general de toda la Economía divina de salvación es la decisión de Dios de automanifestarse y acercarse al hombre para salvarlo. Según frase conocida de los Santos Padres, «lo que no fue asumido no fue sanado». Querer desdibujar la realidad humana de Jesús, su cualidad radical de ser íntegra y perfectamente hombre de nuestra raza, en todo semejante a nosotros (menos el pecado), me parece que no está dentro de las mejores direcciones de la doctrina teológica. Y, desde mi propio punto de vista en el que he querido colocar mi estudio, me parece menos conforme con los mejores resultados de la ciencia psicológica.

Prof. MARCO MARCHESAN.
Milán.

Crónica del III Congreso Nacional de Misiones Populares

(Los Negrales, 22-26-Agosto-1961)

El tema «adaptación de la misión tradicional» se impone por sí mismo. Hay necesidad de algo nuevo, más eficaz y duradero, más en conformidad con las nuevas necesidades social-religiosas, más a tono con los modernos movimientos de espiritualidad, más unido a los avances de las ciencias eclesiásticas: teología, moral, bíblica, pastoral... Urge llegar a contrastar la Misión con todos estos avances y planear su actualización. ¿Se ha conseguido?

Veámoslo en sus tres puntos clave: fines, temática y perseverancia.

Fines individuales y fines instituciones.

Los tradicionales pueden resumirse así: 1) Instruir. Es lo que se ordena directamente: «evangelizare». 2) Convertir, en cuanto del misionero dependa. 3) Unir, por la supresión de los odios y fomento de la caridad. 4) Organizar la perseverancia.

Esto se ha intentado, por lo común, de una forma individualista, tratando de renovar la sociedad por la conversión total del individuo.

Se experimenta la necesidad de completar esto con fines institucionales. Hay que convertir las comunidades humanas y sus costumbres colectivas por la renovación de las estructuras. Es preciso buscar para la parroquia, o para la zona humana misionada, los organismos que la capaciten para cumplir su misión permanente de salvar a los hombres que se le han confiado. Son fines más amplios, más científicamente calculados, más para la perserverancia.

La misión está pidiendo para ello la íntima colaboración de todos los organismos de la pastoral ordinaria. En muchos casos, con ocasión de la misión, habrá que crearlos. Para ello se precisa la colaboración de especialistas, que no es preciso sean misioneros. La misión, así concebida, tiene que ser algo forzosamente más extenso en el espacio y en el tiempo. Es una nueva concepción de la Misión, que integra la misión tradicional, y que se está poniendo ya en práctica en otros países.

Los temarios y su enfoque.

Hay un temario que es casi uniforme en todos los institutos misioneros.Varía el orden. Está contituído fundamentalmente así: sermones «morales» sobre salvación, pecado, verdades eternas, perdón, eucaristía, Virgen, perseverancia...; también para el acto general de la tarde, pláticas sobre mandamientos y confesión; en la misa, pláticas sobre vida cristiana, de perfección y sacramentos.

A estos temas se les ha dado un enfoque preferentemente moral. Se ha buscado la conversión individual para lograr, por la renovación del individuo, la transformación de la sociedad. Por este deseo lícito de lograr conversiones inmediatas, quizá se ha caído en excesos de predicación moralista, de deberes y pecados; negativa, algo terrorista... La espiritualidad que de ahí se ha originado ha sido más bien de un signo individualista. Por otra parte, esta era la tónica general, no sólo de las misiones.

Nuevos temas aparecen ya incorporados a las misiones: Dios Padre, Jesucristo Salvador, Iglesia, Cuerpo Místico, vida de gracia, apostolado... Lo está pidiendo así la necesidad de fundamentar mejor la fe, dar una espiritualidad más de signo comunitario, lograr la transformación de las colectividades y no sólo de los individuos.

No obstante, aunque se habla mucho de predicación kerigmática y cristocéntrica, los temas continúan enfocándose en un sentido más bien antropocéntrico y moralizante. Aún no está el ambiente preparado para la renovación radical. Las ideas de los teólogos pastorales están llegando. Quizá fuera suficiente que se presentaran unos cuantos esquemas bien estudiados de la temática de la misión —que será fundamentalmente la arriba indicada— para que se cambiara radicalmente el enfoque de esas mismas verdades.

Mejor sería llegar a un orden kerigmático y cristocéntrico de predicación misionera partiendo, más que de conceptos religiosos lógicos y conceptuales, de unos hechos de salvación (misterios pascuales), que se han dado en Cristo, y siguiendo la misma pedagogía de revelación que empleó el propio Dios: por los hechos, a la revelación del amor. Los Apóstoles, modelos de misioneros, predicaron ante todo el kerigma de la muerte y resurrección de Cristo, y éste ha de ser el eje que guíe la predicación. Todas las verdades del temario tradicional han de ser dadas, pero a partir, no ya de esquemas conceptuales, sino de hechos de fe. Desde Cristo muerto y resucitado.

Perseverancia organizada.

Este tema se afrontó en el Congreso desde perspectivas parroquiales: la misión adaptada a la parroquia. Las misiones tradicionales se han de desarrollar preferentemente en el marco parroquial. Cada vez más, se están haciendo ciudadanas. La dirección de hoy se orienta hacia la pastoral de zona y la misión, conservando en gran parte su carácter de «parroquial», parece necesario insertarla en planes de evangelización y ha de ser como una pieza más en los planes de renovación pastoral organizada. El restringido marco parroquial hay que superarlo en función de un conjunto.

Independientemente de lo que apruebe la junta de la FEDAP como conclusión del Congreso sobre este punto, aparece ya como estado de opinión la necesidad de que la parroquia como tal sea transformada en misionera, antes y después de la misión, creando o renovando las instituciones parroquiales oportunas, conforme a algún método moderno de racionalización del trabajo apostólico. La misión puede ser una ocasión providencial para que se lleve a cabo este trabajo.

La perseverancia de la misión moderna será así organizada y respaldada por una iglesia capaz de evangelizar todas las almas que le están confiadas.

Impresiones.

El tema del Congreso ha sido oportuno. Quizá haya pesado demasiado el peso tradicionalista para llegar a las adaptaciones que se propugnan.

La organización ha sido pobre. Se ha desarrollado en este aspecto como podía haberse tenido hace veinte años. No ha habido trabajo en equipo para elaborar las ponencias.

El lugar —Los Negrales— ha favorecido la convivencia, pero ha restringido tanto el número de participantes (92 congresistas de 12 institutos), que a duras penas se puede llamar «congreso nacional». A esto se unía la poca representación misional de gran número. Muchos que deberían estar presentes, estaban en América, en las misiones de Colombia.

Ha habido choque de opiniones y mentalidades. Hay demasiado peso tradicionalista para poder realizar «la adaptación» que era objetivo. Demasiada distancia entre las ponencias de «adaptación», mantenidas por misioneros más bien jóvenes, y las de «tradición», sostenidas por misioneros predominantemente mayores.

Quizá se ha hecho sentir la necesidad de una mayor colaboración de todos los institutos misioneros dentro de la FEDAP, y, ya más en ocncreto, en el Secretariado de Misiones. Y, desde luego, urge una estructuración de este Secretariado por equipos de acción y de estudio. Son los grupos de trabajo los que hacen avanzar las adaptaciones.

Las ponencias, en general, de poca altura. No ha habido estudio serio y, menos, como ya indicamos, colaboración. Distribuídas un poco a voleo, por institutos misioneros, han sido desarrolladas en gran parte según el sentido común, pero con poco estudio del tema y menos información de lo que hace bastantes años se está haciendo en otras naciones.

Las conclusiones, presentadas sin discutir, no refleja bien el ambiente. Los temas que se presentaron al final, precipitadamente, se dan con un inicio de enfoque, que no es precisamente el más «adaptado».

Pero, el congreso servirá para algo: las ideas se imponen cuando están bien fundadas. Cuando esto llegue, aún los ahora más opuestos dirán «esto era lo que yo quería».

B. S. M.

BIBLIOGRAFIA

J. Blinzler, *El proceso de Jesús: el proceso judío y romano, expuesto y juzgado según los más antiguos testimonios*. Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1959. 392 pp. 19 x 12'50 cm.

Los últimos acontecimientos políticos y el antisemitismo de las pasadas décadas han puesto nuevamente de actualidad el proceso de Cristo. La historia de este proceso, en que unos hombres juzgaron y condenaron a su Dios, se nos presenta en la obra de Blinzler con una meticulosidad digna de un investigador consciente y de altura.

El Dr. Blinzler, ante el hecho innegable de la condenación de Jesús, se plantea el horroroso interrogante: ¿De quién fue la responsabilidad? La respuesta ha tenido muchas veces un manifiesto cariz apologético, perdiendo por ende mucho de su objetividad. Es ésta la que hace valer el estudio de Blinzler: de ahi que la obra haya tenido tan buena acogida entre católicos y protestantes como entre los mismos judíos. La ciencia no tiene ningún interés en culpar a los judíos o defender a los romanos. Ni tampoco es motivo de culpar a todos los romanos por la crueldad e inconsistencia de un tímido como Pilatos, ni a todos los judíos de aquél y de todos los tiempos por la falta de escrúpulos de Caifás.

Estudia fuentes cristianas: evangelios y apócrifos, dándoles a cada uno su justo valor. Las compara con las judías: Talmud, a quien desautoriza; Flavio Josefo, defendiendo la autenticidad del Testimonium Flavianum (Ant. Judías XVIII 3, 3, 64). Conoce también los Anales de Tácito y otras fuentes más raras, como la curiosa carta del s. II de Mara bar Sarapion a su hijo, en la que alude a un «sabio rey de los judíos», cuya muerte a manos de sus mismos compatriotas fue la causa de la dispersión de éstos y cuya memoria permanece por sus leyes. De todas ellas empieza a deducir la responsabilidad, dándole mayor autoridad al testimonio de los evangelios.

Estudiadas las fuentes, va criticando científicamente, paso a paso, el proceso y muerte de Jesús: prendimiento, interrogatorio preliminar en casa de Anás, como narran los sinópticos. Investiga en un capítulo y tres apéndices la vista ante el Sanedrín. A éste lo valora como autor de una primera condenación a muerte de Cristo por «blasfemo» (crimen religioso solamente). Respecto a este proceso ante el Sanedrín, se ha especulado mucho; según la Mishná, en él se cometieron una serie de irregularidades, tales de hacer parecer sospechoso un tal proceso. Pero el autor nos demuestra a satisfacción, cómo no estaban en vigor al tiempo del proceso contra Jesús las normas de la Mishná, echando asi por tierra diversas cábalas que se habían hecho sobre el por qué de estas irregularidades.

Aunque la ejecución de un reo no era de la competencia del Sanedrín, sin embargo, sí lo era la declaración de la culpabilidad de un malhechor. Esto lo hacen los judíos componentes del mismo, acusando y culpando al Señor de un crimen

que llevaba consigo la pena capital: blasfemia. Se ha llamado Mesías, «es reo de muerte» (Mt. 26, 66; Mc. 14, 64).

El proceso ante el tribunal romano, con un capítulo y un apéndice sobre el papel de Herodes Antipas en la muerte de Jesús, es estudiado con el mismo detenimiento. Estudia la figura del Procurador. Analiza las frases contenidas en el Evangelio sobre esta situación, y con una lógica maravillosa, llega a la conclusión que el tribunal romano condena a muerte a Jesús por un delito totalmente distinto del delito del proceso judío: en el proceso ante el Sanedrín se trataba de un delito religioso, el juez romano investiga desde el principio hasta el final la existencia de un crimen político (p. 305). La decisión de Pilatos, pues, no fue, como muchos han creido, un simple mandamiento de ejecución con el que aprobaba la sentencia del Sanedrin, sino una nueva sentencia de muerte.

En nuevos capítulos y apéndices —éstos son de una importancia enorme en el libro— el autor nos habla de la flagelación y crucifixión. Intenta hacer, basándose en algunos documentos de Qumran, una cronología de la Pasión y concluye defendiendo la tesis tradicional de un solo día para todos los pasos del proceso, condenación y muerte del Señor.

Concluye el libro, sosteniendo la culpabilidad de los miembros del Sanedrín y por instigación de éstos, también la de la masa de judíos jerosolimitanos. No tiene fuerza el argumento de que si los judíos hubiesen sabido que Jesús era Hijo de Dios no lo hubiesen crucificado. Su ignorancia era consecuencia de su falta de fe y ésta sí que es pecado.

Junto a los judios, también es responsable el poder dictatorial de Roma. Culpable de la flagelación y muerte de Jesús, a pesar de creer en su inocencia. Culpable fue Pilatos, pero menos que los hebreos como el mismo Condenado se lo hizo saber (Jn. 19, 11).

Se ha dicho que este proceso se ha revisado varias veces por judíos y no judíos y que el nuevo Estado de Israel pretendía de nuevo hacerlo. Blinzler opina que esta revisión debe tener lugar en el plano de la fe y no en un plano jurídico. Como este punto de vista cae fuera de las consideraciones histórico-jurídicas del autor, éste no lo toca. Y así termina el libro. Quizá con abundancia de notas que impiden una lectura rápida si se quiere atender a todas éllas. Pero es sin duda un libro desde ahora necesario para cualquier estudio científico del proceso de Jesús.

J. Guillén.

Joseph DE TONQUEDEC, S. J., *La philosophie de la Nature*. Première partie: *La Nature en général. Prolégomènes*. Paris, Lethielleux, 1956. 14 x 22'5, 103 pp., 600 fr.

Es el primer fascículo de la importante obra del P. Tonquédec, *La philosophie de la Nature*, que abre la segunda serie de *Les principes de la philosophie thomiste*. Libro de iniciación, no va destinado a los doctos; sino a los principiantes y a las *honnêtes gens* curiosas de esta filosofía. Intenta ser una exposición leal de lo que es auténticamente la filosofia natural aristotélico-tomista. Su finalidad es, pues, más práctica que especulativa.

Nunca pierde este primer fascículo su carácter de prolegómenos. Por ello es en todo momento una propedéutica a la cosmologia de Santo Tomás, cuyos principios

y fundamentos trata de asentar. De ahí que su temática resulte un tanto dispar: la Naturaleza y la ciencia de la Naturaleza; la filosofía y las ciencias matemáticas y experimentales; clasificación de las ciencias; filosofía de las ciencias; la historia como ciencia, etc. Entiende la filosofía natural en su sentido integral: estudio del ente cósmico, vivo o inánime.

Las características de esta filosofía serían, según el autor, las propias del tomismo: esencialista, intelectualista sin descuidar la experiencia, sintética, cierta, serenamente dogmática, básica, en fin, para la metafísica.

Merece destacarse esta última propiedad, que Tonquédec acentúa denodadamente, con peligro de olvidar que, si bien la filosofía de la Naturaleza puede tomarse como punto de partida de la metafísica, no es menos legítimo el proceso inverso. Si podemos remontar desde lo real concreto, cósmico, inmediato, al ser en sí y tal fue el sesgo de la filosofía occidental en sus albores, también se puede descender de la ontología general a sus aplicaciones.

Más acertada nos parece la crítica del autor a quienes subordinan excesivamente la filosofía natural al progreso de las ciencias, haciéndola tan efímera y mudable como éste.

Cualidades sobresalientes de estos prolegómenos son la claridad perfecta en la expresión, la precisión, la fidelidad al aristotelismo tomista, la frecuencia de ejemplos que multiplican sus méritos pedagógicos y la abundancia de notas marginales sin entorpecer el cuerpo de la obra.

P. Torralba.

Remy Chauvin, *Dieu des savants, Dieu de l'expérience*. Préface du R. P. Riquet. (Mame, «Siècle et Catholicisme»). Tours, 1958, 12 x 18, 263 pp.; 8'50 NF.

Este libro es, sencillamente, el testimonio de un hombre de ciencia y de fe que, como cristiano militante, se preocupa de atraer a sus colegas en la ciencia que tal vez no lo son en la fe. Disipar malentendidos entre «científicos y creyentes», demostrando que el hombre de ciencia puede llegar a ser hombre de fe sin renegar de sus hábitos mentales es el noble propósito del autor. De ahí el gran interés que ha de despertar en los medios a quienes está destinado.

Constituye la obra de Chauvin la aportación, valiosa ciertamente, de un hombre de laboratorio al problema de Dios. Biólogo eminente y discípulo del mejor Bergson —el de las *Deux Sources*— no desmiente nunca su filiación ideológica. Esos dos factores lo explican todo, sus indudables aciertos y sus limitaciones. Como norma de investigación, aún en el terreno religioso, adopta la fidelidad a los hábitos de laboratorio, donde priva el método experimental. En el fondo, la religión a que él invita será la religión de la experiencia o la experiencia religiosa, que culmina en los grandes místicos. El título del libro dosifica exactamente su contenido y la intención del autor: contraponer al Dios de la especulación el Dios de la experiencia, al de los filósofos el de los sabios (no el de la ciencia). Desconfiando del Dios «teórico» de los primeros, que no tendría, según la frase bergsoniana, más que un parentesco remoto con el Dios verdadero, no duda sugerir un viraje en la presentación de las pruebas clásicas de la teodicea y en el método apologético.

Como se ve, Chauvin no supera el anti-intelectualismo de su maestro, ni tam-

poco su empirismo y pragmatismo. Criterio científico de verdad es sólo el éxito, opinión que se le puede conceder mientras no salga de su laboratorio. Participa de la admiración bergsoniana por los grandes místicos, que son «comme les fleurs de notre espèce» y que mantienen como nadie «le flambeau de l'élan vital».

No obstante las limitaciones apuntadas, merece aplausos el cristiano gesto de este autor para con sus compaañeros de viaje. No en vano su obra fue seleccionada entre los mejores libros católicos de 1959.

P. Torralba.

Paul Chauchard, *Biologie et Morale*. Postface de Lucien Jerphagnon (Mame, «Siècle et Catholicisme»). Tours, 1959, 18 x 21'5 243 pp., 8'75 NF.

Se cierra con gratitud hacia su autor el libro que nos ha hecho reflexionar, ensanchando nuestro horizonte intelectual y apuntando nuevas rutas. Cerramos tales libros, verdaderamente raros, con el propósito de entreabrirlos una vez más en la vida.

A esta categoría pertenece esta obra del Dr. Chauchar, actualmente director adjunto de la «Ecole des Hautes Etudes» y bien conocido en el mundo de la psicología práctica. Equipado con un dominio magistral de la biología, de la medicina y de la psicología, sin serle ajenas las grandes adquisiciones del pensamiento tradicional y moderno, bagaje al que subtiende siempre las soluciones básicas del Cristianismo, se encuentra en situación excepcional para acometer esta audaz empresa. Pues es sin duda arriesgado pretender hendir la maraña de las ciencias biológicas y los prejuicios de la pseudociencia para emerger desde ellas a la moral perenne. Peregrinación espiritual de un sabio desde su remota «provincia» al centro capital del hombre: la *naturaleza humana*, descubierta en su laboratorio con tanta seguridad como en la especulación del filósofo o del teólogo. Con fruición le vemos atravesar el fárrago opaco de datos y minucias de especialista rumbo a una nueva luz que rebasa su especialidad.

El libro de Chauchard podría resumirse en una frase: contribución de la biología del ser humano a la moral natural humana. ¿Cómo? Construyendo una filosofía y una patología cerebral de la libertad y de la responsabilidad (p. 22). Tomando al hombre desde el punto de vista particular de su organismo, la toma también con su dimensión espiritual. La biología es entonces una ciencia de la naturaleza psicobiológica del hombre. Insertos en esa naturaleza encuentra el científico los caracteres y exigencias que, por caminos muy diversos, halla el moralista. El descubrimiento común fundamental es el de que tal naturaleza, esencialmente diferente de la del animal aún en el puro terreno biológico, es la *norma del obrar*. Siendo fieles a la misma, los hombres se comportarán moralmente. El biólogo pone de relieve la necesidad de esa fidelidad para conservar la libertad y para edificar un humanismo genuíno. Así quedan patentes las posibilidades normativas de la biología. A ellas debe añadirse un cierto valor apologetico, pues creyentes e incrédulos deben convenir en el reconocimiento objetivo de lo que es y exige el hombre, sin prejuzgar de su destino y relaciones con Dios.

Esto sólo ha sido posible en nuestros días, cuando la ciencia va superando el mero descripcionismo para «construir una *biología humana* que considera

el ser humano en su complejidad, originalidad y unidad» (p. 21), acepción amplísima de la biologia preconizada por Bergson. Habida cuenta de esa amplitud de miras y, si la moral es, como quiere Sertillanges, «la science de ce que l'homme doit être en raison de ce qu'il est», la moral *biológica es posible.*

En tres partes divide su estudio el autor. En la primera presenta el doble sesgo, pesimista y optimista, de la biologia moderna: el tremendo poder que pone en las manos del hombre, capaz de arruinarle a él mismo, y su contrario, las posibilidades que abre al propio conocimiento del hombre y de aquello que le conviene en función de su naturaleza, cuya moral biológica sugiere.

Examina en la segunda parte la aportación «negativa» de la biología: la *moral sin pecado* de los determinismos biológicos y psicológicos, cuya cura restaura la libertad perdida y la aptitud al bien y al mal.

La tercera está consagrada a la contribución positiva de la biología a la moral: arte de utilizar el propio cerebro para ser libre en la vida individual y social, noción de óptimum vital humano, fundamento biológico de la igualdad de naturaleza y de las diferencias individuales entre los hombres, relaciones entre la moral y la concepción evolucionista del sentido de la historia humana como prolongación de la historia de la vida, etc.

Por su amplitud de perspectivas, por su plenitud de sugerencias, por descubrir la realidad ética desde un punto de partida inusitado, por su optimismo en lanzar al lector hacia la gran «tâche humaine» en la tierra... merece esta obra la más favorable acogida.

Si hemos de insinuar algunas deficiencias en este replanteamiento del problema ético, serán las que surgen de la índole misma de una moral biológica: este empeño en preservar nuestras facultades espirituales para su recto funcionamiento en el terreno del bien y de la libertad ¿no se parece más a un capítulo de higiene cerebral que a una verdadera moral?, ¿sobrepasará siempre los intereses de una buena profilaxis mental? El sentido mismo de la obligación moral queda desdibujado, pues ¿qué imperativo categórico puede infligirnos la psicohigiene? Y el programa del quehacer moral del hombre sería más bien menguado.

P. Torralba.

Gustav A. Wetter, S. J., *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion.* (Rowohlts deutsche enzylopädie). Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1958, 11'5 x 19, 195 pp., 2,80 DM.

Dos partes componen este volumen de bolsillo, una expositiva y otra antológica. La primera no aporta novedad alguna, siendo una repetición casi literal del cap. V de la II Parte de la obra del mismo autor. *Der dialektische Materialismus: seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion* [4] (Wien, Herder, 1958). En este capitulo estudiaba el autor la actitud de los sabios soviéticos ante la física cuántica, la relatividad, la cosmologia y cosmogonía, el origen de la vida, la antropologia, la psicologia y algunas teorias «autóctonas», como la «nueva teoria sobre la herencia», de Mitschurin y Lyssenko, etc.

A este capitulo V añade la nueva obra su fundamentación textual, objeto de la segunda parte. Los textos elegidos integran una verdadera antología de los «clásicos» del marxismo-leninismo. Fragmentos esenciales de Marx, Engels, Lenin

y Stalin, en que se inspira la actual orientación de la ciencia y filosofía natural soviéticas, han sido recogidos en síntesis densa por el P. Wetter. Cada fragmento va precedido de una breve introducción del mismo autor.

El manejo de este vademécum está facilitado por un índice de expresiones técnicas, un registro de autores y materias, y una bibliografía general.

Creemos que este librito es acreedor a la misma consideración que su hermano mayor ha merecido de amigos y enemigos.

P. Torralba.

Henry MARGENAU, *Thomas and the Phycies of 1958: a Confrontation.* (The Aquinas Lecture, 1958). Milwaukee, Marquette University Press, 1958, 12 x 18, VIII + 61 pp.

El Prof. Margenau, Presidente de la *Philosophy of Science Assotiation*, se ha distinguido por sus trabajos sobre física experimental y teórica (teoría de las micro-ondas, espectroscopía, física nuclear) no menos que por su contribución a la filosofía de las ciencias, especialmente con sus libros *Foundations of Physics*, en colaboración con R. B. Lindsay, y *The nature of Physical Reality*.

Sin ser especialista en la filosofía de Santo Tomás ni muy familiar con el pensamiento escolástico en general, aceptó no obstante la invitación de la Sociedad Aristotélica de la Universidad Marquette de dar una conferencia en honor del santo. Eligió como tema una confrontación entre la física contemporánea y el pensamiento del mismo sobre la ciencia.

A tres secciones puede reducirse este opúsculo. En la primera se ocupa el autor de la ciencia moderna «entrevista» por Santo Tomás, o mejor, vista desde su posición histórica. Examina varias de sus posiciones específicas, realzando su intuición profética en muchas, que están lejos de convencer, pues el santo no fue ni precursor ni profeta de la ciencia de hoy.

Acentúa, en segundo lugar, muy acertadamente el carácter fáctico de la ciencia contemporánea y de su enseñanza, lamentando se reduzca para muchos a un simple conglomerado de datos sin interpretación ni sentido y viendo su remedio en la actitud interpretativa del Doctor Angélico. Por último, esboza apenas la figura de éste como filósofo de las ciencias.

Si es ya interesante el hecho de que un hombre de ciencia moderno se preocupe de estos problemas, lo es más la convicción que guía a Margenau en su búsqueda: «Una cosa, por lo demás —escribe— está completamente fuera de duda. La comparación de la metodología científica actual con aquellos aspectos del sistema de Santo Tomás que son aplicables a la ciencia, es más favorable hoy que en los dos siglos precedentes, si ya no más favorable que nunca, en el sentido de manifestar paralelas y conjeturas plenamente cumplidas en nuestra época» (p. 4). Margenau está convencido de que la metodología de las ciencias naturales de hoy puede prestar notoria justificación a la doctrina epistemológica del santo.

P. Torralba.

Alfred Fritz, *Cohetes y satélites artificiales* (*La conquista del espacio interplanetario*). Prólogo de E. Novoa. Trad. del al. por J. Díaz Vázquez: Madrid, Ed.Morata, 1960, 17 x 24, pp, 28 láminas, 150 ptas.

«Ascender sobre la Tierra para explorar el imperio de las estrellas es un sueño casi tan antiguo como la misma Humanidad», escribía Ferrié prolongando *L'Astronautique*, de Esnaul-Pelteri en 1930, con frase que podría ser *leitmotiv* del libro que reseñamos.

Triple era la meta a escalar en esta aventura cósmica: construir el vehículo apto para penetrar en la tercera dimensión, colocar en órbita satélites artificiales. Ambos logros posibilitarán los viajes especiales.

Kilómetro a kilómetro se han ido consiguiendo los dos primeros objetivos por medio de esas figuras acrisoladamente aerodinámicas que son los cohetes de altura y nos hallamos ya en la aurora de los vuelos interplanetarios.

Esta obra del director del Museo alemán de Cohetes y Viajes espaciales de Stuttgart es una exposición completa del origen y evolución de las teorías sobre cohetes, con la práctica que les es inseparable. El doctor Fritz nos hace asistir con garbo fascinante al nacimiento y desarrollo, lleno de vicisitudes, de esta técnica grandiosa, de la cual el gran público no conoce apenas otras cosas que los ultimos resultados espectaculares. Pero hasta dar con éstos, ¡cuánto fracaso, cuánto esfuerzo, humana osadía, dinero e incluso humanas vidas sacrificadas! La pequeña intrahistoria del cohete, desde que surgió su idea en el cerebro de algún presumido mandarin hasta la peripecia de Gagarin..., está urdida de ilusión y de dolor, de ambición y de tesón.

El autor polariza esa historia equitativamente hacia los países que han impulsado la investigación de esta nueva balística: los precursores —aislados— en el Imperio Austro-Húngaro, en la Rusia zarista o en Norteamérica...; la militarizacion decisiva de esta industria en el III Reich y, en fin, el común aprovechamiento gratuito de la inventiva alemana por rusos, estadounidenses, franceses, etc. «Casi podría creerse que fuese necesario encontrar un antepasado alemán para cada cohete digno de tenerse en cuenta» (p. 187).

De pasada el libro motiva abundantemente la meditación filosófica, sociológica, y sobre filosofia de las ciencias. La complejidad de la ciencia moderna y la colaboración multitudinaria en el progreso humano son temas sugeridos a vuelta de cada página. Hoy más que nunca la ciencia y sus avances no son la obra de uno sólo ni del genio solitario. ¿«Qué es el cohete? La respuesta sólo pueden darla un millar de hombres» (p. 63). Rara vez se reflejará tan gráficamente la internacionalización de una ciencia en esta azarosa y humanísima aventura del viaje astral.

El libro está escrito con convicción, humor, sugestión y hasta ironía. «De la noche a la mañana, la humanidad, que sólo conocía la palabra rusa *Njet*, aprendió un nuevo vocablo de este idioma: ¡Sputnik!», dice bajo el epígrafe «La sorpresa universal: ¡Lunas rojas en el firmamento!» (p. 192). Y se emparenta con esa familia bibliográfica, cada día más numerosa, de *novelas de la ciencia*, en el mejor sentido de la expresión, a que nos van acostumbrando los divulgadores germanos, como C. W. Ceram en *Dioses, tumbas y sabios*, o H. Wendt en *Tras las huellas de Adán*...

Descarta meticulosamente el formulario matemático hasta lo inevitable, hasta

liquidarlo en la fórmula «que decide la posibilidad de los viajes interplanetarios», la llamada *ecuación fundamental del cohete*: v = w.ln MV. Y nos ofrece la documentación completa de cada tipo de esta balística planetaria.

El ilustre prologuista E. Novoa prolonga en dos años (1958-60) la historia de esta entusiasmante intentona del hombre con datos que, si poseen el máximo poder sugestivo, no ganan en dramatismo a la larga, paciente y misteriosa labor que los precede.

La traducción, excelente en general, presenta, sin embargo, algunas deficiencias menores, como el dejar en alemán títulos y frases que verosímilmente no se acuñaron en esa lengua, v. gr., ésta del Nationale Wissenschafliche Rat von Japan» (sic, p. 177), aunque a renglón seguido nos lo vierta al castellano, o la trad., ensombrecida también por inexactitudes geográficas como la de situar la isla *Antigua* en las Indias Orientales (!, p. 220).

La obra va ilustrada con un alarde de dibujos y fotos.

Al editor Morata nuestra congratulación por haber puesto al alcance del público hispano una pieza de tanta actualidad y por su primorosa presentación

P. Torralba.

F. H. Drinkwater, *Historietas catequísticas*, Trad. del ing. por M. Lliró y C. Ubasart, Sch. P., Barcelona, Herder, 1958, 14 x 20, 608 pp.

Los catequistas y predicadores populares conocen exactamente la eficacia del ejemplo sabiamente traido y contado. Donde se estrellan las verdades más serias, àridamente expuestas, calan al instante con la narración vívida de un hecho histórico, de una parábola o de una ficción verosímil. Un tema sin atractivo se trasforma al punto en lección sugestiva con la varita mágica de una historieta selecta. Es que los niños y el pueblo reaccionan más por imaginación y sentimiento que por razones abtrastas: por eso su género literario predilecto suele ser el narrativo.

Por eso también, un libro como el presente constituye un auxiliar precioso en manos del catequista inteligente. Le bastará escoger la pieza precisa según la doctrina que explique en aquel momento para fascinar a su auditorio y grabar a fuego en sus almas las verdades más altas. Una historieta catequística del grueso volumen de Drinkwater es el mejor talismán de la atención infantil y popular.

El autor ha coleccionado 680, ordenándolas pedagógicamente por materias: el credo, el padrenuestro, los mandamientos, los sacramentos, las virtudes y vicios. Aunque muchas sean ya conocidas del público español, una no pequeña parte resultarán novedad, por proceder del mejor anecdotario anglosajón.

Dos índices, el inicial que pudiéramos llamar numérico, sin particular interés, y el final o sistemático, facilitan su uso. Echamos de menos un posible índice onomástico que permitiera localizar sin pérdida de tiempo determinados ejemplos.

La traducción es correcta en todo momento, si bien la desdoran alguna vez erratas como el de la p. 607: «El noveno mandamiento nos manda consentir voluntariamente en pensamientos y deseos impuros» (sic!).

La presentación que de la obra nos ofrece la Ed. Herder, irrepochable.

P. Torralba.

Charles MOELLER, *Literatura del siglo* XX *y cristianismo*. IV. La esperanza en Dios nuestro Padre. Versión española de V. García Yebra. Madrid, Edit. Gredos, 662 pp.

Resulta impresionante descubrir, a través de los volúmenes que lleva publicados el autor sobre *Literatura del siglo* XX *y Cristianismo*, la hondura religiosa a que el Evangelio ha llegado en nuestro mundo occidental En muchas ocasiones ese cristianismo se ha secularizado, ha sufrido desviaciones, hasta ha sido expresamente negado o combatido; pero aún entonces resulta imposible no estar contando con él a cada paso. Este volumen cuarto representa una madurez, una capacidad de comprensión y un rigor mental indiscutibles. Los testigos de esa esperanza en el Padre que está en los cielos apenas tienen puntos de contacto. En efecto, ¿qué es lo que puede acercar a la muchachita judía Ana Frank y a nuestro «gigante ibérico» Miguel de Unamuno, a Gabriel Marcel y a Péguy? Sin embargo todos, cada uno desde su mundo íntimo, gritan su no conformidad con este mundo opaco que nos rodea y claman por la trascendencia. Lo que les diferencia es el tono, la música de esa llamada, que en Ana Frank implora un poco de ternura, en Unamuno combate trágicamente contra los postulados de una razón agnóstica, en Marcel descubre a través del amor que éste tiene que ir más allá de la muerte, en Charles du Bos se deja guiar por la llamada de la Gracia y abandona su pobre suficiencia humana, en Hochwälde busca a Cristo sin esperar resultados humanos, en Péguy la mujer, lo eterno femenino, la Virgen, son una invitación a volver a Dios en una infancia confiada, «porque la mujer representa la parte de infancia que ha permanecido intacta en cada uno de nosotros».

No es posible detenerse en cada uno de los autores estudiados. Me limitaré a decir unas palabras sobre Unamuno y Gabriel Marcel, a mi juicio los dos personajes de más hondura de pensamiento y que ocupan la parte central de la obra. El estudio sobre Unamuno presenta la novedad de haber utilizado el Diario, lo que plantea con más exigencia el gran problema de la religiosidad del Rector de Salamanca. La evolución de esa religiosidad ya la conocíamos en general por otros estudios; pero aquí, con nuevos documentos, los más reveladores, esa religiosidad aparece como el centro de aquella vida atormentada. Para mí el problema crucial, el ser o no ser del Unamuno religioso, hay que ir a buscarlo en la tensión trágica entre razón y cardíaca. Sobre la fe dudosa de Unamuno y el sentido último que debemos darle, discrepan las opiniones. Desde Marañón, quien considera a Unamuno como un hombre de razón atea, pero de corazón católico, mucho más católico que ateo, ya que el ateísmo no fue más que el embate de la razón contra la roca inconmovible del corazón, hasta Sánchez Barbudo, para el cual Unamuno fue un ateo, anheloso de Dios y de eternidad por un lado y por otro farsante y ansioso de fama, las posturas son muy varias. El Autor sitúa en una línea media. «Explorar incesantemente la línea infranqueable que separa la fe teologal de esta tensión casi esesperada del *querer creer* no es edificar un castillo pirotécnico sobre cimientos de dudas, sino conocer el combate permanente entre la duda y la afirmación». Creo justa, además de piadosa, esta postura. No se gasta la vida, sobre todo cuando se la toma tan en serio como la tomó Unamuno, en juegos pirotécnicos. Unamuno no superó el *quién sabe* lo que hay más allá de nuestra lógica y de nuestra cardíaca. Pero contó siempre con el

posible Dios trascendente y en ocasiones hasta lo sintió aletear sobre su vida. «¡Qué fe en la fe!», dice un verso del Cancionero. Agradezcamos a Charles Moeller este estudio amplio, a conciencia, cordial y confortador, dedicado a este gran español que se llamó Miguel de Unamuno.

Las páginas dedicadas a Marcel recogen lo más vivo, el mensaje espiritual del filósofo francés que ha sabido calar por debajo del mundo del problema y descubrir bajo él el río subterráneo del misterio, el misterio del ser. Acaso no se trate de un estudio muy original, que, por otro lado no tenía por qué serlo; el libro de Troisfontaines, que juzgó sustancialmente definitivo, y con el cual el Autor reconoce lealmente su deuda, ha estructurado el pensamiento disperso en libros de filosofía, conferencias, dramas, de Gabriel Marcel. Moeller analiza con total clarividencia ese salto que el filósofo francés ha dado desde la vida mecanizada, objetivada, hasta el misterio personal del tú, que últimamente es un Tú con mayúscula, el Dios que posee el secreto de lo que soy yo. La pregunta del primer capítulo «En qué se convierten los muertos», adquiere respuesta en el capítulo final: los muertos viven con nosotros. Las frecuentes referencias de Unamuno hace más visible la situación espiritual de estos dos grandes esperanzados pensadores de nuestro siglo.

La postura de Marcel requiere una fina captación para no hacerla inclinarse hacia un fideismo o voluntarismo antiintelectualista. Pretende ser una superación entre el conocer y el querer. El puro conocer no rebasa lo «objetivo», la inventariable, lo que está ahí a disposición de cualquiera. El simple querer, lo voluntarioso, carece de fundamento y se reduce a una actitud desesperada o por lo menos trágica, como en Unamuno. Pero hay una experiencia humana en la cual se nos dan «prendas y primicias» de la realidad sustancial, del ser. El hombre puede llegar a dicha experiencia desde el momento en que se abre en una disponibilidad frente al otro, al tú, y últimamente frente al Tú absoluto, que es quien garantiza el valor de los demás hombres y del mundo. Más que una prueba que pretenda vencer al adversario, es una invitación a que haga la misma experiencia iluminadora. Marcel ha superado todo solipsismo y todo colectivismo y ha llegado al mundo fraternal y cristiano del Evangelio.

Leída en España esta obra espléndida, sugerente, inquietadora a veces, de Charles Moeller, nos obliga a pensar en nuestra situación espiritual. Al menos externamente no se percibe entre nosotros esa inquieta problematicidad que aparece en Francia, por ejemplo. ¿Es un bien? ¿Es un mal? En todo caso, el libro de Moeller puede ser una respuesta a preguntas que no se habían formulado, pero que estaban ya ahí, sobre todo entre los jóvenes. Y, además, la lectura de los volúmenes de esta enorme obra debe desempeñar entre nosotros un papel magnífico, en cuanto prepara para ponerse en contacto con la literatura europea de nuestro siglo. Ha cumplido Moeller lo que Péguy exige como suprema aspiración de un Maestro: enseñar a leer.

P. Sotiello.

Hans Urs Von Balthasar, *El cristiano y la angustia*. Presentación de Laín Entralgo. Traducción de J. M. Valverde. Madrid, Edic. Guadarrama, 1960, 143 pp.

Los teólogos tienen el deber de estar atentos a las nuevas formas de vida y cultura que surgen en la historia, a fin de dar a esos interrogantes una respuesta desde la teología, desde la palabra de la Sagrada Escritura. Von Balthasar se ha enfrentado, con su reconocida preparación teológica y filosófica, con el tema de la angustia, tema que no es posible soslayar y que es una constante humana, aunque varíen en forma y en intensidad los modos como la angustia se instala entre los hombres. El libro consta de tres apartados, en el primero de los cuales se estudia la angustia a la luz del Antiguo Testamento; en el segundo la angustia del cristiano, y en el tercero la esencia de la angustia. En el Antiguo Testamento aparece el hecho de la angustia como un común denominador que se debe colocar debajo de todos los hombres, aunque esa neutralidad queda abolida por la diferencia que media entre el hombre angustiado que está vuelto a Dios y el que se ha colocado de espaldas a Dios. Existe una angustia de los malos y una angustia de los buenos que se contraponen mutuamente. La primera encierra y encarcela y es el signo de la ira de Dios; la de los buenos es auténtica y seria y está sostenida y querida por Dios (p. 57). En el nuevo Testamento hay una profundización de la angustia. En él la angustia de los malos se agudiza, en tanto que la angustia de los buenos recibe una extrema elevación. La angustia neotestamentaria adquiere su plenitud en la angustia de Jesucristo, angustia que El quiso sin alivio, porque de ella había de salir todo consuelo y todo alivio. Mediante la cruz se ha obtenido una victoria perfecta y definitiva sobre la angustia, es uno de esos poderes sobre los que ha triunfado el Redentor. Como ha notado justamente Laín Entralgo, el Autor piensa a veces en un cristiano excesivamente desencarnado. Cierto que el mandato de Cristo de no angustiarse ante el día de mañana, ante la muerte y el mundo, no queda invalidado por los «hechos» que nos presenten la filosofía y la psicología modernas; pero muchas veces la angustia no es falta de fe, sino situación inevitable de nuestro organismo. Se angustia el hombre y no el alma sola. El cristianismo quiere y puede redimir al hombre de la angustia del pecado, con tal que el hombre se abra a esa redención, sin olvidar que seguimos siendo pecadores.

En la tercera sección nos dice Von Balthasar que el lugar de la angustia en el espíritu queda señalado por la relación recíproca de la trascendencia y la contingencia. Ya en el orden del conocimiento se abre un espacio inabarcable entre el ser, que no es objeto de conocimiento ni por tanto conceptuable, por ser el lugar donde ha de manifestarse todo ente, y el ente, al que no se le puede deducir del ser ni situarlo en conexión necesaria con él. Y más todavía en la dimensión de la voluntad. El ser en general ni es cognoscible ni elegible por la voluntad; pero la apertura al ser en general es el presupuesto para que la voluntad pueda elegir en general un bien concreto en la libertad. Ninguna elección se le impone necesariamente. Pero es aquí donde reside el «vértigo de la libertad», que va acompañado del riesgo de elegir. Los escolásticos posiblemente tendrán sus reparos que hacer a esta concepción del ser en general, que no aparece como abstraído de los entes, sino como la dimensión en que los entes son posibles, aunque no necesarios. Creo que el Autor ha pretendido evitar ese cuasi-empirismo que ame-

naza siempre a la escuela aristotélica y del cual han trabajado siempre en evadirse filósofos de primera linea.

El último capitulo del libro hubiera requerido una mayor explanación, haciendo ver en concreto la verdadera angustia existencial. Urs Von Balthasar se limita a plantear el problema en sus bases últimas y más metafísicas. Es digna de todo elogio su preocupación por hacer accesible a la situación actual la palabra eterna de la Escritura en un punto que hoy interesa profundamente a todos. No es preciso ponderar su competencia, mundialmente reconocida. La traducción, como todas las de Valverde, de una extremada precisión y elegancia. Debe leerse la atinada presentación de Lain Entralgo.

P. Sotiello.

Hans Urs Von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual.* Trad. y presentación de José María Valverde. Madrid. Edic. Guadarrama, 1960. 340 pp.

Cada vez comprendemos con mayor claridad estos dos supuestos: que lo real adquiere sentido a partir del hombre y que el hombre sólo se nos torna inteligible dentro de una situación. Sobre este fondo analiza el Autor el problema de Dios en el hombre actual. Como el presente libro no se desarrolla en línea recta, sino que enfoca el tema desde planos diversos, acaso resulte preferible acomodarse a ese desarrollo, siguiendo el pensamiento denso del autor. En la Introducción se llega a la idea de que el mundo de la ciencia y de la técnica siente hoy su insuficiencia y por eso pregunta por una concepción del mundo, por la filosofía y por la religión y con ello se abre a la única religión que le ofrece la posibilidad de llegar a la plenitud del hombre: el cristianismo. En efecto, si en un primer momento ciencia y cristianismo nos presentan una enérgica antítesis, puesto que la ciencia sólo se puede definir a partir del hombre en tanto que el Cristianismo no es algo que pueda deducirse *a priori*, sino un hecho histórico, único, el de la vida y muerte de Cristo, hay, sin embargo, un campo intermedio en que se realiza el encuentro: el campo de «la visión del mundo» a que aspira la ciencia, y el de la «religión», que es donde se halla instalado el Cristianismo. Frente a muchos que hoy, con una peligrosa inconsciencia, creen que la verdad religiosa nada tiene de común con la filosofía, el Autor recalca que toda predicación de la verdad debe empezar por usar el lenguaje de los conceptos más generales sobre el ser y el mundo, para acercar la verdad cristiana trascendente y hacerla comprensible.

Para llegar al tema central del libro, el Autor da un rodeo por la filosofía. La idea que se desarrolla en la primera parte es ésta: el hombre, a través de diversos estadios de su historia, ha arribado a la antropología, a ser el centro en que el mundo cobra sentido. Si como ser corpóreo es solidario del cosmos, como espíritu está abierto a Dios. Pero el Dios de la religión natural no le puede bastar y necesita una revelación. Aquí es donde el Cristianismo puede decir al hombre actual la Palabra definitiva y salvadora. Vamos a seguir con algún mayor detalle este camino que esquemáticamente acabo de enunciar.

Es un hecho que la relación del hombre con la naturaleza ha sufrido transformaciones que se han orientado en el sentido de una antropología total. En una primera etapa, quien da razón de todo lo que acontece son fuerzas numinales arbitrarias; en la segunda, el hombre descubre dentro del cosmos un orden inma-

nente, una lógica que le orienta en el mundo. Esto va desde Platón hasta el siglo XIX. En la tercera fase se da un giro hacia una relación científico-natural con el mundo. Pasa a segundo plano la actitud contemplativa y es el espíritu el que se coloca por encima del orden de la naturaleza para organizarla. Con ello desaparece el carácter sagrado que la naturaleza ostentaba en el primer período y que pervive en el segundo. La naturaleza ya ha dejado de ser norma que imitar, y ha pasado a ser algo que debemos organizar responsablemente. El hombre ha perdido con ello el cobijo natural y se encuentra en desamparo. Es la sensación del hijo que ha llegado a mayor de edad y se siente un poco solo. Pero esto debe servir para hacerle cobrar conciencia de su valer y de su responsabilidad ante el Creador.

En ese modo nuevo de enfrentarse con el mundo, la actitud del hombre no debe ser de capricho autoritario ni de sumisión esclava. El modelo de lo que ha de ser nuestro encuentro con las cosas lo tenemos en lo que exige el encuentro entre personas: una apertura incondicionada para dejar que lo otro adquiera valor, para amar objetivamente y sin egoismo. Cuanto más hondo se abre y se entrega el hombre, más hondamente responden las cosas en el encuentro. Pero para que la relación interpersonal sea efectiva y no se minimice, hay que contar con Dios. «Una teoría del conocimiento del encuentro entre hombre y hombre sólo puede fundamentarse religiosamente». Desde este nivel, la antropología actual, como filosofía, nos abre hacia Dios.

El hombre, además, como ser corpóreo, es solidario del cosmos; éste, por un lado, es como una resonancia del hombre, pero es también el campo que hay que cultivar. El ascetismo no tendrá tanto el carácter de desvío del mundo como el de las exigencias, nada parvas, de un rey que sabe lo que es mandar. «Hoy más que nunca es la marca del rostro humano lo que imprimimos todos juntos en la Naturaleza, y todos nosotros somos responsables de la fisonomía que terminará ésta por percibir». En nuestra solidaridad con el cosmos, los cristianos tenemos que trabajar también en la construcción del mundo corpóreo para todos. Nos tienta un doble riesgo: rehuir la responsabilidad y entregarnos al activismo. Pero el camino es preciso recorrerlo. Urs Von Balthasar nos recuerda que ha pasado la época del aislacionismo del espíritu y de la religión. Sólo en unión con el cuerpo puede el hombre encontrar su salvación en el ámbito eterno de lo divino.

Y llegamos a un tercer momento: la abertura del espíritu hacia Dios. Al espíritu, para conocer, no le basta la luz inmanente de su intelecto y tiende a pasar más allá de los límites de lo profano. «El que funda el sentido de las cosas está en una secreta obediencia que constituye su dignidad y libertad». Pero aquí, al mismo tiempo que descubrimos la inevitabilidad de la luz de Dios sobre nosotros, sentimos también la inasible trascendencia divina. Lo mismo que el espíritu humano es el *a priori* del conocimiento del mundo, así Dios sigue siendo el *a priori* de su cognoscibilidad. El peligro indudable de la necesaria especialización sólo puede superarse, y hasta convertirlo en un apoyo ético y religioso, si el hombre se hiergue solitario ante Dios en la oración y contemplación. «El hombre moderno..., es el hombre que, partiendo de su libertad religiosa, acepta una responsabilidad religiosa en el mundo».

El capitulo «Antropología y religión», dada la amplitud del tema que trata y lo apretado de la exposición, es uno de los menos fáciles de presentar. Reducido a su mínima expresión, quiere decir lo siguiente: el paso de la época cosmológica a la antropológica ha ido acompañado de una enorme conmoción religiosa. El

cristianismo encontraba antes en la religión natural, en la Naturaleza, el lugar natural donde instalarse. Pero al perder la Naturaleza sus propiedades casi divinas, el hombre no cristiano se ha quedado al margen de toda religión. Tanto es así, que Nietzsche, entre otros, ha achacado al Cristianismo la culpa de haber desalojado del mundo lo religioso. Sin embargo, hoy se nos ofrece una incomparable coyuntura para que el hombre se encuentre de veras con Dios. Al fallarle la falsilla religiosa de la naturaleza, y sentir por otra parte la necesidad de la Trascendencia, no le queda otra salida que aceptar al Dios vivo de la Revelación. Esta aceptación tiene que ser personal: nadie puede decidir por mí. Pero al mismo tiempo nadie puede realizar su destino prsonal al margen de la Humanidad. Estamos más allá del hombre como masa, pero también más allá del áspero individualismo de Kierkegaard.

Urs Von Balthasar toca un punto delicado, al que debiéramos acercarnos con temblor, cuando habla del peligro del «fascismo religioso». Nos dice que la Humanidad no debe decidirse en nombre de los individuos, a quienes tiene que dejar la libre decisión. Vamos a poner Estado en vez de Humanidad, ya que ésta es demasiado abstracta y nada compromete. Yo pienso que, sin negar la verdad fundamental que enuncia esa afirmación, acaso el Autor supone un desarrollo de la personalidad de los individuos al cual todavía no han llegado más que una selecta minoría. Por lo menos creo que la cosa es necesario matizarla según los tiempos y lugares...

Frente a otras formas de religiosidad, el cristiano se muestra hoy más tolerante no sólo como una exigencia de progreso cultural ni como una manera de entenderse con los otros, sino porque comprende que esas formas de religiosidad significan una secularización de lo cristiano, algo que ha rebasado los cauces mismos de la Iglesia. Pero la Iglesia católica no se deja subsumir bajo una religiosidad de la Humanidad, tentación en que caen todas las otras formas de religiosidad, concretamente la protestante. Al hombre que se ha hecho libre, Dios se le aparece como libertad absoluta y soberana. Ha hecho a la criatura abierta e interrogante para revelársele en Jesucristo. Cuando la Naturaleza ha dejado de ser la manifestación de Dios —sin que por ello se niegue la posibilidad de demostrar la existencia de Dios a partir de lo creado—, el hombre tiene que buscar respuesta, no en una religión natural, sino en un Dios personal que quiera manifestársele. De ahí que hoy deba ceder toda religión natural en beneficio de la revelada, que en dfinitiva no es otra que el Catolicismo.

Es la segunda parte el Autor se acerca más ceñidamente al tema cristiano.

En la primera parte se vio cómo cada vez volvía al mundo más parte de lo que parecía reconocido como de Dios. Hoy Dios cada vez se oculta más en el misterio de su trascendencia. «Se ha disipado, en cuanto concepto y en cuanto sentimiento, la cercanía de Dios en la Naturaleza, en todo el cosmos visible». Esta muerte de Dios en la Naturaleza que experimenta el hombre moderno ha de ser vivida por los cristianos, según Balthasar. Posiblemente en esto de acentuar la trascendencia divina el Autor se encuentra un poco influído por la teología negativa, por la que muestra su simpatía. Cree que al menos unos pocos deberían ser capaces de esa forma de relación más incondicionada. No piensa que todos, ni siquiera todos los cristianos, puedan realizarlo. Ni se ve la necesidad, pienso yo. Acaso el Autor vive en un mundo excesivamente intelectual, de selección y no cuenta lo suficiente con los que van a Dios, con perfecto derecho, por otros caminos.

En la soledad del hombre de nuestros días crece la idea de Dios, ante el cual la postura única razonable es la de aceptar la presencia interior y «bajar los ojos», como quería santa Teresita.

Pero junto a nosotros no hay sólo Naturaleza; hay hombres, hermanos. Si el existencialismo ha recalcado, con Sartre, que los otros son el infierno, el cristiano debe llevar a la práctica el mandamiento de Jesucristo. Pero la aventura de amar como a sí mismo al hermano sólo puede emprenderse si vemos en él algo más que al hombre: si vemos a Jesucristo. El amor cristiano no debe pararse en ningún hombre, sino que debe ir a Dios pasando por el hermano.

A través de los capítulos del libro hemos ido sintiendo la impresión de que el hombre actual es un ser acósmico, que ha perdido definitivamente el mundo. Pero en el último capítulo nos sale al paso de esta dificultad para decirnos que no es posible abolir la función religiosa del mundo. En realidad nuestra situación actual no pretende anular el mundo, ni haciendo de él lo meramente utilizable, como los pragmatistas, ni lo desdeñable, como los espiritualistas. Sólo que nuestra relación dialéctica con él es otra. «La Naturaleza resulta en su carácter de trasunto, un símbolo de Dios. Y toda la esencia del mundo, con el hombre en medio, se convierte en una revelación desbordada de ese Dios que se revela en toda realidad y se esconde sobre toda realidad como el incomprensiblemente sublime».

Tal es, en breve esquema, el contenido de este libro denso e importante, que traduce uno de los estratos más hondos del hombre de nuestros días. Es un libro para gente de cultura y uno de los más relevantes que se han publicado en España, donde, a falta de obras originales, no tenemos más remedio que surtirnos de traducciones. Una traducción esmerada y un excelente prólogo, ambos de José María Valverde, junto con una elegante presentación tipográfica acrecientan el valor de la obra.

P. Sotiello.

Romano Guardini, *La esencia de la obra de arte*. Madrid. Edic. Guadarrama, 1960, 72 pp. Trad. José María Valverde.

La novedad de este libro, aparte de su contenido, consiste en que la obra de arte está enfocada desde la filosofía y la teología, en vez de estarlo desde la estética o la historia del arte. Allí donde el historiador ve un proceso evolutivo, el filósofo ve contenidos esenciales irreductibles, y donde aquél sólo aprecia una trasformación del sentimiento religioso, el teólogo descubre, en las imágenes de arte sacro, dos dimensiones claramente definidas: aquélla que expresa la realidad y el gobierno de Dios y que se manifiesta en la imagen de culto, y aquélla otra que arranca de la vida interior del individuo creyente. La imagen de culto está en relación con el dogma; la imagen de devoción está en relación con la vida personal cristiana. La primera tiene autoridad; la segunda sólo tiene la fuerza de su ser y vida interiores. Hoy, un poco cansados de subjetivismo, parece que se siente deseo de la imagen de culto. Este es el contenido de la primera parte de este bello librito de Guardini. Lo restante del libro está dedicado a precisar algunos de los rasgos esenciales de toda obra artística. Siguiendo la misma línea fenomenológica, marcha en busca de la esencia del objeto, de lo que hay en él de válido y de auténtico. Las imágenes interpretan la existencia, antes que ésta ten-

ga, en la ciencia, un sentido distinto. Y cada una de esas imágenes forma el centro de una perspectiva gracias a la cual surge un «mundo» en cada obra de arte. Forma parte de la obra de arte tener sentido, pero no el tener finalidad. Ese mundo que crea el arte, no sólo es más justo, más hermoso y profundo que el de la vida diaria, sino que purifica y ordena al contemplador; «la cosa y el hombre están abiertos en él». Esa existencia nueva donde todo está abierto, donde las cosas están en el ámbito cordial del hombre, es la fuente del carácter religioso del arte, que no proviene de contenidos religiosos, sino que el carácter religioso reside en la estructura de la obra de arte en cuanto tal.

Esta obrita de Guardini, magnificamente traducida y presentada, representa una conquista más que hace la teología en ese campo de la cultura, que desde hace siglos se ha venido mundanizando. En lo más hondo de la cultura reside la llamada de la religión.

P. Sotiello.

Karl Rahner, *Geist in Welt. Zur. Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.* Zweite Auflage. Im Auftrag der Verfasser überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz. München. Kösel-Verlag, 1957. 414 pp.

«Rahner habla solamente cuando ha descubierto algo». Son estas las primeras palabras que se leen al frente de la breve reseña que de la obra de este Autor se nos da en la parte exterior y más visible de la funda que envuelve el libro que presentamos. Buen mensaje para la propaganda. En este caso parece que también para algo más.

El nombre de Rahner significa hoy, tanto en filosofía como en teología, seriedad, ansia de superación, vanguardia de un pensamiento cristiano que ha tomado conciencia de la situación histórica en que le ha tocado vivir. Lo ha subrayado la crítica al dar cuenta de esta obra, ya en su primera edición de 1939. Al socaire de un comentario al artículo 7 de la cuestión 84 de la primera parte de la *Summa*, Rahner se ha adentrado por los grandes temas de la psicología tomista, tratando de asimilar desde ella las preocupaciones y hallazgos de la filosofía moderna. Continúa, como se ve, el conocido y discutido método del P. Marechal, que no convenció. ¿Ha logrado satisfacer más plenamente en nuevo intento de K. Rahner?

El punto de partida para la investigación es el artículo citado de la *Summa* en el que Santo Tomás se pregunta: *"Utrum intellectus possit intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata"*. La primera parte de la misma es un comentario ejemplar a este artículo que va analizando punto por punto. La segunda parte se acapara el título fundamental de la obra *"Geist in Welt"*, que pudiéramos traducir heideggerianamente: *"espíritu mundanizado"*. En ella se aborda la gran cuestión criteriológica de la correlación entre el pensar y el ser desde nuestra situación concreta de hombres inmersos en la sensibilidad. Profundamente hace ver Rahner que el punto de partida de la metafísica no puede ser otro que *"lo mundano"*. Al mismo tiempo subraya la esencial carencia de fijeza de nuestro concepto de ser. Lo funda en el principio tomista: *"Cum unumquodque sit cognoscibile in quantum est in actu..."*. Rahner piensa que esta correlación entre la cognoscibilidad y el acto del ser es quien señala los diversos grados de conocimiento, y considera el tradicional principio psicológico:

"Radix cognitionis est immaterialitas" tan sólo como nueva fórmula de este otro más profundo y metafísico. Partiendo de estos fundamentos, entra Rahner de lleno en el problema de la inmersión de nuestro espíritu en *"lo mundano"*. Hace ver en tres capítulos sucesivos que por la sensibilidad el mundo se nos hace presente. Que por el pensar, el cual es siempre abstracción de lo concreto, nos contraponemos al mundo y lo juzgamos. Finalmente, que se supera esta contraposición del yo y el mundo al lograr la unidad del conocer y del ser en la *"conversio ad phantasmata"* del entendimiento. La tercera parte deduce y expone la consecuencia fundamental que se viene sintiendo a través de toda la obra: la metafísica humana sólo es cultivable en la tierra de la imaginación, pues sólo desde la imaginación el hombre se puede abrir con su inteligencia hasta llegar al ser.

Al llegar aquí bien podemos afirmar que tanto Kant como Heidegger pueden sentirse relativamente satisfechos. Se los ha tenido muy en cuenta en esta interpretación tomista del conocimiento. Tal vez por ello dentro de las filas de Santo Tomás no todos vean con complacencia la obra de Rahner. De lo que sí estamos seguros es que desde otras posiciones de la filosofía cristiana la repulsa será mayor. Y no precisamente desde la filosofía de Duns Escoto, el eterno contrincante de Santo Tomás en los manuales rutinarios. Mas bien Rahner puede encontrar apoyo en esta línea bien significativa del Doctor Sutil: *"Pro statu isto, nihil intelligimus in universali, nisi cujus singulare phantasiamur"*. Se ve que el aristotelismo abstraccionista llegó a conquistar hasta la roca fuerte del escotismo. Lo que prueba haber sido una equivocación de siglos el haber reducido el pensamiento teológico-filosófico cristiano a estos dos grandes doctores.

Ni San Agustín ni San Buenaventura aceptarían de seguro el pensamiento de Rahner. Mas aún: desde una visión agustiniana-franciscana del conocimiento la tesis de Rahner nos parece raquítica y enclenque. Hay algo más espíritu en el mundo que el *"espíritu mundanizado"* por su inmersión en lo sensible que tan profundamente ha descrito Rahner. Si el punto de partida en el conocer humano es el dato del sentido: *"omnis cognitio incipit a sensu"*, dice S. Buenaventura, no se agota este conocer en la *"conversio ad phantasmata"*, porque dice igualmente el Sco. Doctor: *"non omnis cognitio est a sensu"*. Conceptos como el de justicia y de caridad ni toman sus datos del sentido, ni puede decirse que la *"conversio ad phantasmata"* los aclaren en lo más mínimo. Este ejemplo que podría multiplicarse muestra sobradamente que desde esta visión filosófico-teológica se podrían hacer algunos reparos a la dirección demasiado mundanizada del pensamiento de K. Rahner. No olvidemos el viejo tesoro por productos de moda, marca Kant, Heidegger, etc.

Una última observación nos permitimos hacer a la obra de Rahner. Es absolutamente necesario que este libro se complete con un estudio sobre la analogía. Es esta el hilo de Ariadna que nos lleva de lo sensible a lo espiritual. Sin esclarecer bien la senda que señala este hilo, nos parece que vamos a quedar demasiado enfangados en la materia y lo sensible.

P. Ventosa, o. f. m. cap.

Alexandre MASSERON, - Marion HABIG, A., O. F. M., *The Franciscans. St. Francis of Assisi and His Three Orders*. Chicago. Franciscan Herald Press, 1959. 518 pp. Ilustrac.

Ha sido A. Masseron uno de los jefes de la cuarta orden de San Francisco, a la que pertenecen todos los *"franciscanistas"*. Su libro, *Les Franciscains*, publicado en 1931, tuvo una acogida muy benévola por las altas calidades literarias y humanas que encerraba. El P. Marion A. Habig, franciscano de Estados Unidos, ha creído prestar un servicio a la cultura franciscana en tierras de habla inglesa, preparando una nueva traducción de la obra de A. Masseron. Pero no se ha contentado con una mera labor de traducción. Ha puesto el libro al día. No sólo por lo que toca a la sección bibliográfica, la que ha enriquecido sobremanera, aunque lamentablemente la restrinja a los libros publicados en inglés, sino también en cuanto al contenido. Ha eliminado algunos pasajes de corte más bien periodístico y sensacional, y ha añadido por su cuenta nuevos datos y la tercera parte de la obra, dedicada a historiar la segunda orden de Damas Pobres y la tercera de Penitencia, tanto la regular como la secular.

De esta suerte el libro viene a ser un *vademecum* del franciscanista y de cuantos deseen conocer el esfuerzo religioso que durante siete siglos ha cristalizado en esto que todo el mundo llama *franciscanismo*. Como libro de información creemos que ha llenado plenamente su objeto. Hasta la presentación nítida y deliciosa es una invitación a adentrarse por ese mundo singularmente bello del *"franciscanismo"*. Las noticias múltiples han sido cuidadosamente revisadas, contra lo que suele acaecer en esta clase de libros. En este caso ha habido exquisito cuidado en no defraudar al lector. Se ha querido aunar la ligera presentación de una *"guía turística"* con una información refrendada por la mejor crítica.

Esto no quiere decir que el libro no sea algo más que una guía de turismo franciscano. Más de cuatro frases espléndidas nos asoman a problemas de tremenda gravedad dentro de nuestra historia. Para gloria de la humanidad, nos dice una de ellas, el ejemplo de Francisco fue contagioso y tendrá siempre imitadores. En otro pasaje, al comentar las inmisericordes luchas fraticidas del fines del siglo XIII entre los *Espirituales y la Comunidad* escribe este juicio tan digno de ser tenido en cuenta: «Jamás en el mundo fue tan gravemente herida la caridad en nombre de aquel que en toda su vida la practicó hasta el día de su muerte».

Estas frases son más que de guía turística. Entreabren horizontes. Pero sólo *entreabrir*. Y claro está: esto no puede satisfacer al investigador y, ni siquiera, al mero estudioso. Esperemos que sirvan al menos para excitar el deseo de un mejor conocimiento de este admirable ideal que vivió tan ingenuamente Francisco y que tan difícil ha resultado llevar a la práctica a través de los siglos. Debajo de tantas mezquindades como ha recogido la historia de las luchas entre los hijos del Padre San Francisco, es consolador pensar que su punto de partida es un afán por hallar un camino de imitación al ejemplo sublime del Santo. ¿No es por ventura este afán la levadura de esa santidad perenne que los siglos advierten en la Orden franciscana? Otros con menos divisiones, ¿cuentan con mayor santidad?

P. Ventosa, o. f. m. cap.

Antonellus ENGEMANN, *Das Neue Lied. Glaube, Hoffnung und Liebe aus franziskanischer Geistigkeit.* Dietrich-Coelde-Verlag. Werl / Westf, 1959. 137 pp. (Bücher franziskanischer Geistigkeit, Band V).

Los franciscanos alemanes han visto, como los mejores pensadores de nuestros dias, que la mayor crisis que sufrimos es de vida interior, de introversión de la mente. Como estas crisis no se remedian con palabras, sino sólo por la acción íntima de contacto con las almas, han preparado una serie de libros, presentados con exquisito gusto, para despertar en las almas esos anhelos de vida interior que les son tan necesarios. Lo peculiar de esta colección de libros es que se enmarcan dentro de la espiritualidad franciscana. Uno de ellos es el que presentamos.

Las tres virtudes teologales, base de nuestra religación con Dios, son objeto de valioso comentario biblico, teológico y franciscano. A la luz de la palabra bíblica, de la enseñanza de Jesús y de su interpretación por el alma franciscana de Francisco y de sus hijos más fieles, el autor va desarollando con piadosa unción el tema. No dejará el libro satisfecho ni al ponderado exégeta, ni al docto teólogo, ni al franciscanista que vaya buscando amplitud y profundidad. Pero es que el libro no se dirige a ellos. Es más bien un reclamo e invitación a que el alma sienta la vida interior y guste de ella siguiendo el camino franciscano. Es un libro de teologia vivencial donde el análisis cientifico debe dejar paso a la consideración profundamente sentida, de donde arranca la oración ardiente y la entrega generosa a la virtud.

El pequeño libro está divido en seis capítulos que corresponden a seis puntos distintos de meditación. En el primero se consideran las tres virtudes teologales como poderes formativos de la vida interior. En el segundo se hace ver su eficacia en nuestra vida *"comunitaria"* con Cristo. En el tercero, se toca el tema ascético-mistico de su desarrollo y crecimiento. En el cuarto, sus peligros. En el quinto, su madurez al término de nuestra vida espiritual. Y, finalmente, en el sexto, se describe la acción que ejerce el Espíritu Santo en el alma a través de dichas virtudes teologales.

Bellos temas que serán delicia para el alma que, en medio del ajetreo de nuestra vida mecanizada, conserve un rincón de su alma para intimar con su Dios.

P. Ventosa, o. f. m. cap.

APOLLINAIRE DE SAINT-RENAN, O. F. M. Cap., *Miettes franciscaines.* Blois. Editions Notre-Dame de la Trinité, 1961. 303 pp.

También los capuchinos franceses sienten necesidad de dar pábulo a la vida interior franciscana Los libros de Editions Notre-Dame de la Trinité de Blois, forman ya una bella colección que contribuirá a que se conozca y se ame el ideal seráfico en este siglo xx, tan necesitado de esta inyección de espiritualidad.

El libro que presentamos es uno más de la serie, dirigido especialmente a los miembros de la misma Orden, ya clérigos, ya hermanos legos. Efectivamente: unos y otros encontrarán en este libro, mitad exposición ascética, mitad libro de meditación, esas reflexiones que todo franciscano tiene que hacerse en sus momentos de tensión espiritual. Nos place subrayar que el autor vuelve al espíritu de la vieja ascética tradicional, aunque la presentación sea del gusto del día en el corte

de la frase y en lo selecto de la cita. Vuelven a sonar las viejas sentencias, tan olvidadas en el ajetreo de la vida moderna, del Kempis, de San Alfonso María de Ligorio, etc..., junto a las nuevas de los dichos de San Francisco. Ya era hora que esta siembra tan fructífera entrara en sazón.

Todas las virtudes franciscanas, sin hacerse tema de cuál de ellas encarna mejor el ideal seráfico son tema de meditación reflexiva. No nos parece bien, sin embargo, que en estos libros dedicados a la piedad se considere charlatanería ociosa el punto de vista del investigador que se pregunta en serio por los problemas científicos de la espiritualidad seráfica. Demasiado hemos sufrido de una mutua incomprensión para que todavía tengamos que oír los que nos dedicamos con algo de ilusión a estos estudios frases de desenfado como las que en alguna ocasión vienen a este libro que mejor estaría sin ellas.

Nos ha gustado sobremanera el capítulo dedicado a la devoción a María, demasiado silenciado hasta ahora por los franciscanistas. Pero no hace falta para ello llegar a la afirmación de que San Buenaventura introdujo en la orden la fiesta de la Inmaculada Concepción. Tan manifiestos errores históricos contribuyen de rechazo a desacreditar cualquier tesis, por más fundada que sea. El capítulo final sobre el *espíritu de la Orden*, merece también especial relieve. Que la tendencia al nivel con otras instituciones de la Iglesia sea hoy uno de los mayores peligros para la espirituadidad seráfica, lo creemos demasiado verdad, que el autor refrenda con una cita del Rvdmo. P. Clemente de Milwauke. Ojalá que indicaciones tan nobles y sinceras abran los ojos de tantos ilusos que miran el campo vecino, desentendiéndose del propio campo espiritual. Nada de chauvinismos en la floración santa de la Iglesia. Pero comprender la propia misión en la Iglesia no es chauvinismo. Es aceptar el plan de Dios que ha llamado al franciscano a dar una peculiar nota de espíritu en el divino concierto que forma el cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia.

P. Ventosa, o. f. m. cap.

San Lorenzo da Brindisi Dottore della Chiesa. Genova, Curia Provinciale dei Minori Cappuccini, 1959. 115 pp. Ilustrac.

No se trata de una obra científica. Es algo más y algo menos. Algo más por ser un homenaje, la expresión de un reconocimiento que la provincia de capuchinos de Génova dedica al que hace varios siglos la gobernó con ejemplaridad de Santo y videncia de Doctor. Algo menos, por no tener pretensión y atuendos científicos. Ciertamente que los datos aducidos en los pequeños artículos son rigurosamente ciertos. Pero no intentan darnos aportaciones nuevas a lo ya sabido.

No por ello creemos el libro sin valor. Al contrario. Es un bello ejemplo de lo que se debe hacer para que nuestro Doctor sea conocido y estimado, base necesaria para que su influjo se haga sentir cada vez más.

A través de esas páginas, nitidamente presentadas, va tomando el lector un contacto cada vez más íntimo y cariñoso con la gran figura de hombre y de santo, que fue San Lorenzo. Su silueta de sabio y doctor se nos va haciendo cada día más familiar gracias a estas páginas que dibujan algunos de los aspectos de esta personalidad tan rica. El *"Doctor Apostolicus"* va pasando ante nosotros en su figura de apologista, de diplomático, de predicador, de escritor, de cantor de las

glorias de María, etc.... Hasta los milagros que una piadosa tradición de la Liturgia ha conservado en sus recuerdos son deliciosamente coleccionados.

El libro está adornado de bellas reproducciones artísticas que evocan las principales gestas del Santo Doctor, estímulo para nuestra desmedrada valía.

Mil plácemes merece la provincia de Génova por su fina y agradecida sensibilidad hacia quien un día rigió sus destinos espirituales.

P. Ventosa, o. f. m. cap.

JOURDAIN DE GIANO, THOMAS D'ECCLESTON et SALIMBENE D'ADAM, *Sur les routes d'Europe au XIIIe siècle.* Croniques traduites et commentées par Marie-Thérèse Laureilhe. Editions Franciscaines, Paris, 1959. 232 pp. Mapas e ilustrac.

¿A qué la traducción y publicación de estos viejos textos medievales, dirá alguno de los muchos que hoy día se preocupen únicamente de eficacia y rendimiento? Nuestra respuesta es que precisamente por esto, porque son muchos los que miran la cultura con ojo calculador, puesta la mirada en el éxito inmediato, se precisan estos libros que evocan otros tiempos en los que los hombres tenían como estímulo acuciante de su vida motivos más elevados y desinteresados. El relato de San Luis que hace estación, camino de su cruzada sin éxito, en un convento de franciscanos para pedirles oraciones, es una llamada a pensar que es Dios quien rige últimamente los destinos de la historia. Otra página de esta historia nos refiere cómo el año de gracia de 1247, fray Juan de Piano Carpini retorna de entre los Tártaros y cuenta a sus hermanos cómo llegó hasta el Señor de los Tártaros después de grandes fatigas por el largo camino, por el frío, calor, hambre, etc. En otra página podemos saborear la formidable carta que escriben al Papa Inocencio IV, Gengis Kan, primer Emperador, Ochoday Kan, segundo emperador, y Cuiuch Kan, tercer emperador. Comienza así: «Aquel que tiene su fuerza de Dios y es emperador de todos los hombres, envía al gran Papa este escrito, muy auténtico y muy sincero». Toda la carta traspira ese lenguaje agreste y expresivo, tan opuesto a la turbia diplomacia de hoy día, y tan conforme con la nobleza natural del hombre a quien no ha corrompido la civilización técnica y calculadora.

Desde el punto de vista de la historia íntima franciscana, nos hacen asistir estas páginas a esos primeros decenios que siguen a la muerte de San Francisco, en los que la luz de la santidad seráfica lucha con la sombra de la incomprensión y de la maledicencia. También tenían aquellos hombres una carne pecadora. Más en su lucha contra la holganza y el buen vivir, nos han dejado páginas que serán para siempre lecciones memorabls. La historia, se ha dicho infinidad de veces, es *"magistra vitae"*. Y sería necio no aprovechar la lección de esta historia para comprender mejor las sendas de las almas en sus esfuerzos y en sus debilidades y la marcha de las instituciones a través de buenos caminos o entre baches y cortaduras.

Las crónicas de Jordán de Giano y de Tomás de Eccleston, se nos dan en esta obra íntegramente traducidas. No así la de Salimbene, en la que prácticamente no se ha incluido más que lo que tiene un sabor local de referencia a Francia. Lo lamentarán cuantos se preocupen por conocer las primeras generaciones francis-

canas, pues esta crónica es la de más difícil acceso por haber sido publicada en *Monumenta Germaniae Historica*, colección exclusiva de las grandes bibliotecas.

P. Ventosa, o. f. m. cap.

SCHNEPP & SCHNEPP, *Por el matrimonio hacia Dios*. Prólogo de F. Armentia, versión española de A. Alvarez Villar. Madrid. Edic. Morata, 1960. 275 pp.

Buena prueba de que eso del matrimonio no debe de andar del todo bien, son los innumerables libros que sobre él se escriben. Cuando hay mucha prédica, signo es de que las aguas bajan turbias. Esto no quiere decir que lamentemos esta proliferación de libros. Seria como lamentar la «popular» vacuna en días de contagio. El que nos ofrece con toda pulcritud Ediciones Morata, tiene de particular el haber centrado el gran tema desde un punto de vista eminentemente práctico. Nada de romanticismos. Nos parece, al leerle, estar escuchando al buen padre de familias que con toda seriedad habla prudentemente a sus hijos en el momento en que éstos se enfrentan con su futuro. Consejos caseros, los que más valen, contiene este libro ponderado. Se diferencia tan sólo de la charla íntima del hogar por la agrupación sistemática de estos consejos en párrafos distintos. No queda ningún detalle por aclarar entre tantos como la vida prematrimonial, el mismo matrimonio y la educación de los hijos llevan consigo. De subrayar es que no se advierte ese transfondo, tantas veces pernicioso, que parece reservar la esclusiva de estos consejos al que sabe algo de Freud y de su psicoanálisis. Este libro deja a un lado estas cosas —buenas sólo para «ciertas» ocasiones— y habla al muchacho o muchacha normal y corriente, ese del "*sentido común*", para decirlo todo eso que debe saber antes del paso definitivo. Tales matrimonios, que serán semilla de lo mejor del futuro, hallarán en este libro, cargado de buen sentido y de experiencia, un *vademécum* para su vida matrimonial.

Desde el punto de vista de la historia de la Cultura —perdónese nuestra casi intemperante actitud hacia el tema— nos interesa subrayar las injustas leyes que en Estados Unidos impiden el matrimonio entre las diversas razas. ¿Qué tal queda la dignidad de la persona humana ante tales leyes? Son 29 los Estados de la Unión que tienen leyes discriminatorias, frente a 19 que no las tienen. ¿No explican sobradamente estas leyes la cruel lucha racial a la que la humanidad se halla abocada en nuestros dias?

Desde los primeros tiempos de la conquista la calumniada España supo comprender mucho mejor la dignidad de los hijos de Dios, al margen de toda diferencia que lleva consigo el color de la piel o el pelo más o menos ensortijado. España no se contentó con no dar leyes discriminatorias. Hizo más: aconseja a los emigrantes que se casen con las nativas. De esa feliz mezcla han nacido las pujantes naciones hispanas que, pese a sus deficiencias, no han conocido el peor de los males que puede acaecer a la gran familia humasa: la lucha racial.

P. Ventosa, o. f. m. cap.

Suzanne Labin, *La condición humana en la China comunista*. Trad. del francés por Luis Quesada. Madrid, Escelicer, 1960. 460 pp.

El presente libro es un largo e impresionante reportaje del sistema de terror y de opresión con que el comunismo intenta imponer sus planes al pueblo chino.

La periodista francesa, Suzanne Labin, mediante una información directa y personal con las víctimas del drama, nos presenta la verdad de tantos millones de seres torturados.

En Hong-Kong, umbral de la China roja, es donde la escritura ha intimado con esos fugitivos de su patria, que con sus declaraciones y sus experiencias dolorosas van llenando de un dramatismo sangrante las páginas de este grueso volumen. Escoge como informadores de esta imponente tragedia tipos representativos de las diversas clases sociales: Un campesino, un estudiante, un comerciante, una madre de familia, un obrero, un grupo de pescadores. No se ha limitado a escuchar la anécdota de sus confidentes, sino que con sus preguntas ha ido buceando lo más recóndito del corazón del refugiado para sacar a luz la verdad de estas masas mudas por el terror, el hambre y la miseria.

La autora pretende desenmascarar una vez más ante el mundo y ante tantos seducidos por las apariencias, la verdad del comunismo.

M. de Encinas.

L. Guitard, *La evolución religiosa de los adolescentes*. Versión del francés por Julio Gómez de La Serna. Barcelona, Herder, 1961. 32 cm., 419 pp.

También en el aspecto religioso presenta la adolescencia características muy peculiares que el pedagogo debe tener en cuenta para su educación. Con demasiada frecuencia se lamenta el fracaso de la formación religiosa en el joven. El presente estudio nos da, sin pretenderlo, una explicación psicológica de ese fracaso como primer paso de una orientación más acertada en la formación del joven.

El autor intenta un doble fin: conocer mejor al adolescente en sus dificultades y posibilidades religiosas y mediante este conocimiento ayudar a los educadores a quienes preocupa el cultivo del sentimiento religioso.

Se trata de un estudio empírico, realizado a base de encuestas, observaciones y comparaciones, que dan como resultado una catalogación de las diversas actitudes religiosas en que pueden encuadrarse la mayoría de los jóvenes. La encuesta presentada se sintetiza en estas tres preguntas: 1) ¿Qué es a sus ojos la religión? 2) ¿Qué actos buenos le hace a usted realizar? 3) ¿Ha disminuído o aumentado su influencia sobre usted? ¿Desde cuánto, y por qué?

Las preguntas iban acompañadas de una explicación detallada para garantizar la mayor objetividad y precisión de las respuestas. Esta encuesta realizada en un amplio sector de jóvenes ha sido llevada a cabo con un cuidado y atención minuciosos. A través de ella se ha podido comprobar el hecho de la transformación del sentimiento religioso como factor característico de la adolescencia, e igualmente la posible sistematización de diversos tipos de espíritu religioso.

Sin pretender ofrecer un catálogo definitivo, el autor presenta cinco variedades, partiendo de los menos dotados religiosamente, hasta los más favorecidos: a) los arreligiosos; b) los indiferentes; c) los tradicionalistas; d) los indecisos; e) los fervorosos.

En cada uno de ellos estudia sus ideas, sus sentimientos, sus reacciones, las diversas fases por las que va pasando según avanza en edad, etc. Como fases comunes a todos los tipos distingue tres: Fase imitativa (infancia); fase agitada (pubertad); fase personalizada (después de la crisis de pubertad); a partir de esta crisis es cuando se manifiestan los diferentes tipos de comportamiento religioso.

Indudablemente la obra ofrece una ilustración muy interesante que prestará no pequeños servicios a los educadores católicos en el ejercicio de su delicada misión. Enseña a revisar los procedimientos demasiado gregarios en la educación religiosa, a base de un respeto mayor a las individualidades y de un conocimiento más exacto de los temperamentos.

El autor, religioso de la Congregación educadora de La Salle, ofrece aquí el fruto de varias años de investigación bajo la dirección de eminentes profesores que le guiaron y animaron en la elaboración de ésta tesis doctoral.

La obra pulcramente presentada por la Editorial Herder, forma parte de la Sección de Pedagogía de esta editorial.

Fr. Mateo de Encinas.

Kirche und Ueberlieferung, herausgegeben von J. Betz und H. Fries, Festchrift zum 70. Geburtstag von J. R. Geiselmann, Herder-Verlag, Freiburg, 1960, X-380 pp.

El dato de actualidad perenne en el cristianismo y, por consiguiente, en la teologia cristiana, es el hecho de la presencia viva y actuante de la revelación divina hecha por Cristo al mundo. Este hecho exige, como problema teológico, una explicación humana a su manera: cómo llega a nosotros esa palabra salvadora, cómo se verifica en nosotros su eficacia transformadora sobrenatural. En esto se encierra el aspecto más importante del problema de la tradición y de la Iglesia: exactamente las cuestiones a que se refiere el título del libro que reseñamos: Iglesia y Tradición.

«Kirche und Ueberlieferung» es una colección de trabajos dedicada a conmemorar el 70 cumpleaños del ilustre teólogo de Tubinga J. R. Geiselmann, que ha dedicado lo mejor y más extenso de su producción literaria al fundamentalísimo tema de la Tradición.

Los AA. —todos ellos beneméritos de la ciencia sagrada— no tocan directamente en sus estudios la discutida cuestión de la relación entre Tradición, Escritura y Magisterio. Pero sí tratan problemas capitales para una más recta inteligencia del depósito revelado, descubriéndose, explícitamente en algunas ocasiones, el justo anhelo de allanar dificultades al deseado entendimiento entre todos los cristianos.

Comienza J. Betz con un estudio teológico-exegético sobre *Christus-petra-Petrus*, donde se indica que la relación entre Cristo y Pedro se expresa bíblicamente con el modo de la permanencia de Jesús: «Yo en él y él en mí» (Jn. 15, 5). Es supuesto protestante que la sucesión de Pedro en la Iglesia estaría en contradicción con todo el pensamiento neotestamentario, según el cual el hecho *irrepetible de poner el fundamento* es el que cimenta el curso sucesivo de la construcción. Pero si Pedro —es el lógico razonamiento de la teología católica— tiene el oficio de piedra por participación de Cristo, como dice claramente la Escritura, y es signo de unidad para el primer tiempo de la Iglesia, no se pudo negar esta señal en la sucesión de los tiempos, cuando la expansión de la cristiandad la hizo más nece-

saria. De ahi que la promesa del Señor sólo encuentre una verificación justa en la Iglesia de Roma.

J. Daniélou, con el título *"La vida que pende del madero"*, estudia el papel que desempeñó en la catequesis primitiva el texto Dt. 28, 66, como vehículo acomodado de una tradición en que se hallan las enseñanzas fundamentales sobre el Verbo de la vida, que pendió en la Cruz y contra el que tropezó la incredulidad de los judíos.

G. Söll, trata de esclarecer *"Los comienzos de la tradición mariológica"*. Si Efeso constituye el Pentecostés de la mariología, su punto de partida se halla en la tradición mariana pre-evangélica. Aparece primero en su simple calidad de madre de Jesús, mientras que el cuadro bíblico de María permitirá más tarde a la conciencia de los fieles esclarecer el significado soteriológico de María para la humanidad y para cada alma en particular. A este desarrollo contribuyen las tradiciones extrabíblicas o apócrifas, a las que no se puede negar un valor religioso positivo.

K. Rahner toca el tema *"Virginitas in partu"*, sobre el que la Iglesia ha recomendado reserva últimamente. Para Rahner, el contenido de la tradición eclesiástica sobre el parto virginal de María se limita a la necesidad de afirmar que no sólo la concepción de Jesús, sino también el alumbramiento ocurrió de una manera correspondiente al admirable, virginal y único modo de ser de María. Y no existe posibilidad de precisar con seguridad las particularidades concretas del suceso.

F. Hofmann estudia la *"Significación de los concilios en el progreso doctrinal de la Iglesia según San Agustín"*. Cuando San Agustín habla de que un concilio puede *enmendar* a otro, quiere decir que puede proponer nuevas fórmulas aptas para esclarecer más el contenido de la revelación. El valor de esta afirmación es grande, pues es la primera alusión clara a la función de los concilios en el esclarecimiento y desarrollo de las verdades de fe.

L. Scheffczyk subraya la *importancia de Ruperto de Deutz en la concepción trinitaria de la economía de salvación*. No obstante expresiones poco aquilatadas, supone el abad Ruperto un paso adelante hacia la concepción unitaria de la creación y salvación en Cristo.

A. Grillmeier quiere captar el proceso homogéneo que llevó de la inteligencia precientífica de la fe a la elaboración teológica sistemática: *Del símbolo a la suma*. Los Evangelios son ya una explicación del mensaje de Cristo. Pero es en el periodo postcalcedónico cuando se siente más la necesidad de conceptos y fórmulas para entenderse, surgiendo así la primera teoría sobre la Encarnación. Casi imperceptiblemente se va llegando a ordenaciones sistemáticas. El dato de la revelación se convierte en «quaestio». Y todas las cuestiones se organizan según las leyes de la ciencia aristotélica para dar lugar a la *Summa*.

El pensamiento del Doctor Angélico tiene siempre una importancia excepcional en cualquier cuestión teológica. Y. M. J. Congar presenta un estudio sobre *"Traditio"* y *"Sacra Doctrina en Sto. Tomás de Aquino"*, en el que concluye que Santo Tomás conoce y trata el problema de la Tradición en el sentido de la homogeneidad y legitimidad del magisterio eclesiástico en relación con el depósito recibido de los apóstoles. A este respecto Santo Tomás concibe la verdad revelada y salvadora como un influjo espiritual de Dios en la humanidad, y que exige en ésta un comportamiento humano de aceptación, reflexión, defensa y esclarecimiento de esta verdad divina. En el espíritu humano toma su forma lo que Santo Tomás

llama «sacra doctrina» y que implica progreso y desarrollo, coincidiendo con lo que hoy se entiende por Tradición. No hay que buscar solución al problema clásico ni en el término tomista «traditiones» —que el Angélico refiere a elementos no doctrinales—, ni en la cuestión de verdades que rebasen el ámbito de la Sagrada Escritura, por ser éste un problema no planteado en tiempo de Santo Tomás.

En un breve estudio refiere M. Schmaus la relación entre *"La Escritura y la Iglesia según Enrique de Gante"*: En la trasmisión de la fe tiene la Iglesia preponderancia sobre la Escritura. Pero una vez formada y robustecida la fe, la autoridad de la Escritura adquiriría el primer plano. En esta doctrina singular advierte certeramente Schmaus una tensión que prepara el camino a la aclaración de Trento.

Otros interesantes estudios se ocupan de la situación presente de la Iglesia, insistiendo en las perspectivas nuevas que se nos ofrecen para la solución del problema eclesial.

F. X. Arnold titula su artículo *"Sujeto y forma de la liturgia cristiana"*. Según él en la vida litúrgica se están subsanando muchas deficiencias. Se va tomando conciencia de que la liturgia es auténtica y eficaz presentación del misterio de Cristo en la comunidad, y no primariamente servidora de la moral.

M.-D. Chenu —*Tradición y sociología de la fe*— recuerda a los teólogos de hoy la necesidad de emplear los nuevos avances de la *filosofía social* como medio para la inteligencia de la fe. Especialmente el concepto de *tradición* encontrará en ello un valioso perfeccionamiento, ya que la fe nace, se nutre y se expande en algún modo según las leyes del espíritu de la colectividad.

Sobremanera sugestivas son las reflexiones de B. Häring sobre *"Tradición y adaptación a la luz del misterio de la Encarnación"*. El proceso de la tradición exige a la Iglesia una postura siempre nueva y flexible ante las realidades humanas al mismo tiempo que una fidelidad absoluta a la verdad eterna.

H. Fries, en su estudio *"Aspectos de la Iglesia hoy"*, hace resaltar muchos valores positivos de la vida actual de la Iglesia como son, entre otros muchos, la toma de conciencia de lo que le es esencial y céntrico en su vida y acción: ser Iglesia de la Palabra en el sentido profundo místico y sacramental; su sentido de servicio y no de dominación, etc.

De modo más negativo se refiere O. Karrer a la posición del catolicismo en su artículo *"Espiritualidad y dogma en la impostación del problema ecuménico"*. En su justo afán de poner sobre el catolicismo la parte de culpa que le corresponde, no siempre se conserva el equilibrio teológico y crítico que fuera de desear.

E. H. Fischer presenta un estudio sobre *"Profesor de teología, facultad teológica e Iglesia"*, referido a la situación especial que, basada en el Concordato, presentan las facultades de teología en las universidades alemanas. Al mismo tiempo que salvan su dependencia del Magisterio eclesiástico ofrecen ventajas bien comprobadas.

Se cierra este importante libro con un elenco de los escritos de Geiselmann, debido a W. Kasper. En él se aprecia la obra importante del maestro, a quien tan dignamente honran sus amigos, colegas y discípulos.

Esperemos que obras de colaboración como la presente vayan aclarando la posición de la teología católica: lo que fue, lo que es y lo que debe ser, al servicio total de la verdad revelada.

Bernardino de Armellada.

Pro mundi vita, Festschrift zum Eucharistischen Weltkongres 1960, herausgegeben von der Theol. Fakultät der Universität München. Hueber-Verlag, München 1960, 332 pp.

La facultad teológica de Munich ha dejado constancia del Congreso Eucarístico Mundial celebrado en la misma ciudad, publicando el presente libro bajo el lema mismo del congreso: «Pro mundi vita».

Las variadas y competentes colaboraciones hacen del volumen una preciosa *enciclopedia eucarística*. Nueve estudios se dedican a cuestiones históricas: V. Hamp: *Melquisedec como tipo*; A. W. Ziegler: *El pan de nuestros campos* —una aportación a la doctrina eucaristica de S. Ireneo—; H. Lang: *Enseñanzas eucaristicas de San Agustín* —que ve fundamentalmente en el Sacramento eucarístico la realidad unitiva de los cristianos para formar el Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia—; R. Bauerreiss: *Basileus tes doxes —una temprana representación eucaristica y su influencia—*; H. Tüchle: *La Eucaristia y la Congregación de propaganda en los primeros decenios de su existencia*; G. Schwaiger: *Juan Adam Möhler y el cáliz de los laicos*; M. Hartig: *Los lugares de peregrinación eucarística en Baviera*; K. Weinzierl: *La archicofradía del "Corpus Christi" en S. Pedro de Munich*; T. Kampmann: *La "Laudatio Sacramenti" en la obra de Gertrudis von le Fort*.

Las otras diez colaboraciones son trabajos sistemáticos sobre temas eucarísticos, algunos de máxima actualidad: W. Keilbach: *Trascendencia, arquetipo, misterio*; H. Fries: *La Eucaristia y la unidad de la Iglesia*; N. Monzel: *Iglesia y convite eucaristico a la luz de los principios de la vida social*; L. Scheffczyk: *La conexión entre sacramento y sacrificio en la Eucaristía*; K. Mörsdorf: *El sujeto (Träger) de la celebración eucaristica*; M. Kaiser: *Manifestación del carácter público jurídico de la Eucaristía en la "applicatio pro populo"*; M. Schmaus: *La Eucaristía como prenda de la resurrección*; J. Pascher: *Remedio de inmortalidad*; R. Egenter: *El sacrificio personal del cristiano en su referencia eucarística*; A. Scheuermann: *El lugar destinado a la Eucaristía según el Derecho canónico*.

Por los titulos se echa de ver la completez de la doctrina: Se insiste en la función primaria de la Eucaristia en orden la unidad de la Iglesia, pueblo de Dios, cuyo punto central de unión culmina en la celebración eucarística (*Fries*). Esa celebración, como representación del sacrificio de la Cruz, sería lo formal de la Eucaristia, lo que determina su contenido fundamental; mientras que su condición de sacramento significaria el modo de realización del sacrificio, el marco en que se nos ofrece la representación de la Cruz (*Scheffczyk*). Se subraya la importancia del pueblo en la celebración de la misa (*Mörsdorf*), cuyo carácter público se ratifica en la obligación de aplicarla en determinados dias por el pueblo como tál. Aunque esta significación pastoral peligra actualmente con la excesiva facilidad de dispensas en favor de obras diocesanas (*Kaiser*). El efecto vivificante de la Eucaristia, que es prenda de inmortalidad, no debe entenderse en un sentido realbiológico ni ético-subjetivo, sino *existencial-personal*, por cuanto acerca al Cristo eterno y glorioso, haciendo cada vez más urgente la tendencia del hombre a la semejanza completa con el Señor (*Schmaus*).

No se nota preocupación por las cuestiones filosófico-cosmológicas, que tanto dieron que hacer a los teólogos escolásticos. Era necesaria la reacción hacia lo más práctico sobrenaturalmente: la atención al significado dinámico eclesial de la

Eucaristía, a su función primordial santificadora. Es un poco la vuelta al «intellectus quaerens fidem», que volverá renovado a convertirse con el tiempo en la «fides quaerens intellectum», para plantear cuestiones antiguas con soluciones quizás de otro estilo.

Pero en esta obra se enseña indirectamente algo que pueden olvidar los teólogos: que la Eucaristía ha de ser más un manantial de vida sobrenatural que una fuente de cuestiones cosmológicas sútiles. Este libro de exquisita teología eucarística quedará sin duda como un valioso y operante recuerdo del Congreso Eucarístico Internacional de Munich.

Bernardino de Armellada.

L. Reinisch, *Teología actual*. Trad. españ. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid, Edic. Guadarrama, 1960, 19 x 12, 273 pp.

El anuncio del próximo Concilio Ecuménico ha despertado la conciencia de muchos católicos para acercarles, en un movimiento de benévola comprensión, a las confesiones religiosas separadas de Roma. El diálogo es necesario siempre, pero mucho más en estos momentos de tantas incertidumbres, de tantos recelos. El presente libro responde a un ansia de comprensión y acercamiento. En él se coleccionan una serie de conferencias pronunciadas por un grupo de especialistas católicos y protestantes ante los micrófonos de Radio Baviera en los meses de octubre a diciembre de 1958, sobre los problemas capitales acerca de los cuales se debate la teología católica y protestante.

El núcleo del libro lo componen cinco problemas que preocupan actualmente a católicos y protestantes y sobre los que disputa entre sí cada confesión dentro de ella misma. A estos problemas responden respectivamente un teólogo protestante y un católico. *El primer problema*: ¿Qué significa la fe en sentido cristiano? La vieja cuestión de cómo pueden hermanarse los tres presupuestos de la fe cristiana: gracia, razón y libertad. Las dos conferencias demuestran que, aparentemente, en lo fundamental, las diferencias son mínimas, pero que, en las consecuencias prácticas, se convierten en un verdadero abismo.

El segundo problema versa sobre la comprensión y exégesis de la Sagrada Escritura, libro común a las dos confesiones. También en este problema existen diferencias entre protestantes y católicos, que influyen decisivamente en la manera de predicar el Evangelio.

El tercer problema estudiado constituye el caballo de batalla entre la teología protestante y la teología católica (naturaleza y gracia). La exposición hecha por un protestante y un católico muestra que en este campo el diálogo ha contribuido a esclarecer muchos malentendidos y a eliminar muchos prejuicios.

La cuarta cuestión se ocupa de la naturaleza de la Iglesia. Los protestantes claman desde la Reforma contra el Papado y contra el rígido orden jerárquico de la Iglesia Católica; por otra parte, se achaca frecuentemente a los reformadores el haber renunciado al principio de la sucesión apostólica, convirtiendo así la Iglesia en un simple concepto espiritualizado y volatilizado. Los dos conferenciantes sobre el tema señalan la trayectoria histórica que desemboca en el modo actual de entenderse las dos iglesias.

La quinta y última cuestión fundamental estudia y analiza el modo cómo la unidad podria llevarse a cabo entre las iglesias divididas y qué significa volver a la unidad con Roma. Frente a todas las desilusiones e inquietudes de los hombres impulsivos hemos de confiar en que un dia la unidad se realizará.

Otras cuatro conferencias, que no se refieren al diálogo interconfesional, tocan problemas de gran actualidad, a los que la teología, como ciencia de vida, debe dar su solución y respuesta. La formulación de las leyes de la evolución de las especies o los descubrimientos de los manuscritos del Mar Muerto, plantean a la exégesis y a la teologia problemas nuevos. Hans Urs Von Balthasar se ocupa de la teologia de las realidades últimas, algo que interesa profundamente a muchos hombres que, tras el fracaso de los sucedáneos de la religión —liberalismo, comunismo y existencialismo— vuelven de nuevo sus ojos a la verdad cristiana. El fracaso se funda en definitiva en el hecho de que no han podido encontrar una respuesta satisfactoria al problema de las realidades últimas. Por fin, el protestante Klaus Von Bismarck hace unas reflexiones muy hondas y actuales sobre «Cristianismo y Politica». ¿Cuál es la función e incumbencia de la Iglesia frente a los poderes políticos?

El libro que presentamos está lleno de interés y actualidad. Su lectura es fácil por lo sugestivo de sus problemas y la claridad de su exposición. Se recomienda a cuantos quieran darse cuenta de los principales problemas teológicos que están en el ambiente de nuestra época.

Carlos de Villapadierna.

D. Gonzalo Maeso, *Historia de la Literatura Hebrea*. Madrid, Edit. Gredos, 1960, 24 x 16, 774 pp.

La obra del Catedrático de hebreo en la universidad de Granada nos sobrecoge por la ingente y sobrehumana labor material que supone. Revela una erudición vastisima y una capacidad de trabajo extraordinaria y fuera de serie.

No cabe duda que con esta obra, el Prof. Maeso ha hecho un servicio valiosísimo a la cultura española y aún a la cultura universal. Los estudios hebreos han alcanzado en estos últimos tiempos en nuestra Patria un notorio elevado nived científico. A ello han contribuído, entre otros factores, el establecimiento de la sección de Filología Semitica con catedráticos de hebreo en varias universidades españolas y la creación del Instituto «Benito Arias Montano», del Consejo Superior de Investigaciones Cientficas.

Pero se hacia sentir cada día con mayor intensidad la falta de un Manual en español de historia de la literatura hebrea. El Prof. Maeso acaba de llenar este vacio y de una manera bastante satisfactoria. Su obra la divide el autor en dos grandes secciones: a) literatura bíblica; b) literatura postbíblica o judaica.

En la primera parte, con criterio prudente y ortodoxo, va estudiando todos y cada uno de los libros de la Biblia, tanto del Viejo como del Nuevo Testamento.

La exposición es segura, clara, no discute los problemas de crítica, por ejemplo, sino que escribe afirmando lo que cree ser de mayor utilidad para el público a quien va dirigido el libro. Además, en un Manual como éste no puede pretenderse que se entablen discusiones científicas, aunque el autor da muestras de estar al tanto de todas las controversias. Con todo sí conviene advertir que la ex-

posición hubiese ganado más en claridad y agilidad si el estilo fuese más sencillo, menos ampuloso y oratorio.

La segunda parte es la más original y atractiva: Literatura postbíblica o judaica. Yo hubiera preferido que en lugar de «literatura postbíblica», hubiese puesto «extrabíblica». Distingue el autor entre: a) literatura rabínica (hasta el final de la Edad Media, y b) la literatura neojudaica (desde el pricipio de la Edad Moderna hasta nuestros días).

En el gran apartado de la literatura rabínica estudia el Targum, la Misná, el Talmud, el culto litúrgico de la Diáspora, la Cábala, los judíos bajo el Islam (Período gaónico), los Masoretas. Y sobre todo, lo que da un valor extraordinario a este Manual, el ciclo hispano-árabe desde 950 al 1492.

La literatura neojudaica que va desde el siglo XVI hasta nuestros días es estudiada con esmero, con amplitud y competencia. Esta literatura se divide en tres periodos: a) italo-holandés (1492-1750), b) centroeuropeo y ruso (1750-1880), y sionismo (a partir de 1880). Cada uno de estos períodos se estudian en las múltiples manifestaciones de su actividad literaria.

La obra termina con una abrumadora bibliografía, clasificada por secciones y capítulos; con índices de materias y de referencias bíblicas, y otro índice onomástico. Todo esto, además de la abundante bibliografía general que pone al principio para cuantos intenten investigar sobre estas cuestiones.

La obra es interesante no sólo para los exégetas, para los historiadores y políticos, sino para todo aquel que quiera conocer nuestro mundo. Desearíamos que en la segunda edición apareciese un capítulo sobre la importante literatura del Mar Muerto. También resulta demasiado voluminoso editar la obra en un solo tomo; desearíamos además que se limase el estilo, evitando los párrafos grandilocuentes.

Carlos de Villapadierna

Ph. de Saint Didier, *La Vie Religieuse*. Blois. Edic. Notre Dame de la Trinité. 1960, 21 x 14,5, 227 pp.

Se agrupan en este libro 21 meditaciones de Ejercicios Espirituales: Meditaciones de retiro sobre verdades fundamentales. Los temas tratados son, en sustancia, los ordinarios en unos Ejercicios para almas consagradas a Dios. Pero están tratados de un modo original, expuestos de manera sugestiva, con un lenguaje moderno, con amenidad y seriedad a la vez, con frecuentes alusiones a la Sagrada Escritura, lo que constituye quizás el mérito mayor de estas meditaciones. El espiritu bíblico las inspira desde el principio al fin, pero no son textos ensartados uno tras otro, sino textos hechos vida, desarrollados, aplicados inteligentemente a las diversas situaciones anímicas.

Creo sinceramente que en la abundante literatura sobre retiros espirituales es de lo mejor que he visto y leído. Felicitamos al autor por ello y recomendamos la obra a cuantos se dedican a estas actividades y a los que quieran tener temas de meditación seria durante las horas de soledad. La impresión material es buena, clara y con gusto dispuesta.

Carlos de Villapadierna

I. Herwegen, *Iglesia, Arte, Misterio*. Trad. Española de Ignacio Oñatibia, Madrid, Ed. Guadarrama. 1960, 19 x 12,5, 105 pp.

Se reúnen en este tomo, presentado por ediciones Guadarrama en la Colección Cristianismo y hombre actual, dos series de conferencias pronunciadas por el abad de María Laach, Ildefonso Herwegen, hace treinta años, sobre los títulos: Iglesia y Alma (La actitud ante el misterio del culto y su transformación en la Edad Media), Arte Cristiano y Misterio.

En estas dos obras el Abad Herwegen describe la línea que siguió la historia religiosa de Occidente en su desarrollo histórico-cultural y, en especial, las principales características espirtuales de ambas realizaciones del cristianismo, de la antigua y de la Medieval.

En la primera obra «Iglesia y Alma», después de precisar en qué consiste el misterio, de donde dimana la vida espiritual de la comunidad cristiana, traza un bosquejo sintético, aunque claro y enjundioso, sobre la espiritualidad de la antigua Iglesia y de la Iglesia Medieval... En la antigüedad cristiana, el Misterio era el punto de vista desde donde se contemplaba todo... Por su referencia al Misterio, todo individuo sale automáticamente de su aislamiento, queda incorporado en un todo orgánico, conservando, sin embargo, su personalidad. La Edad Media, época en que se descubrió a una nueva luz el mundo y su belleza, dividió, cada vez más marcadamente, la vida entera en dos esferas: la esfera natural y la esfera sobrenatural. La cristiandad antigua se unía a Cristo en sus Misterios, sobre todo en el sacrificio eucarístico y en la comunidad de su Cuerpo Místico, la Iglesia: en ella el cristiano se convierte en otro Cristo. El hombre medieval busca a Cristo en la vida histórica del Salvador del Evangelio, en la interpretación moral de esta vida; para él, Cristo es un ideal moral».

En la segunda obra «Arte Cristiano y Misterio» (Conferencias en la Universidad de Tubinga el año 1928), habla del arte como manifestación y proyección del Misterio. Estudia igualmente el diverso significado de la creación artística en la Iglesia antigua y en la Iglesia medieval. La esencia del arte cristiano oriental consiste en una permanente y vital adhesión al Misterio. «También éste, como todo arte popular, ha dedicado cada vez mayor atención al Cristo histórico y al desarrollo de su vida, pero no tanto para narrar como para revelar los episodios de su vida en cuanto que son Misterio e integrarlos en el Misterio total de la obra redentora de Cristo» (pp. 86-87).

En Occidente, sobre todo a partir de la Alta Edad Media, el principio determinante de la creación artística no es la *idea* que viene de Dios y se contempla en la fe, sino la *comprensión humana del suceso histórico y la impresión psicológica producida por él*. El centro de gravedad del interés artístico se sitúa en *este mundo* (p. 89).

Un libro que no dice nada nuevo, pero lo que dice lo dice con orden, claridad y concisión. Unas conferencias publicadas a los treinta años de haberse pronunciado, no pueden editarse tales cuales, sino que exigen una readaptación y actualización, cosa que no se ha hecho, ni en la bibliografía ni en la disposición y enfoque del argumento. Y esto es un fallo notable, según creemos.

Carlos de Villapadierna.

J. PINTARD, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*. Paris, Edic. Mame. 1960, 20 x 13, 423 pp.

San Agustín sigue siendo cantera inagotable de ideas, de orientaciones, de doctrina para los teólogos y los tratadistas de la vida espiritual. Su personalidad y su obra son de una amplitud tan ilimtada que siempre hay posibilidad de decir y exponer algo nuevo. El libro que comentamos trata de proponer uno de estos aspectos nuevos en la vida y actividad del obispo de Hipona. Una obra de conjunto sobre el sacerdocio en San Agustín no había sido propuesta hasta la presente.

El autor divide la obra en tres partes. De ellas la primera es la más sugestiva y original: *El sacerdocio según lo descubre San Agustín en la Biblia.* El progreso de la exégesis patrística nos manifiesta que es aquí más que en los escritos de controversia, donde encontramos el pensamiento más profundo de los Padres. Esta exégesis —y en San Agustín particularmente— está deformada frecuentemente por un alegorismo acorde con los gustos literarios de la época; pero un estudio detenido descubre la presencia de una tipología, herencia del Nuevo Testamento y que es simplemente la expresión de la continuidad de la historia de la salvación.

En la segunda parte estudia la teología y espiritualidad del sacerdote según San Agustín las ha concebido y realizado: *"El sacerdocio en la perspectiva de la ciudad de Dios. El sacerdocio de Cristo, el sacerdocio de la Iglesia"*. Este capítulo es una contribución preciosa a las investigaciones sobre el sacerdocio en los Padres de la Iglesia, que están haciéndose hoy día. Pintard llega a la conclusión de que todo se reduce a la caridad; así tenemos una espiritualidad sacerdotal más original de lo que podría pensarse, diferente de la de San Juan Crisóstomo, de la misma época.

En la tercera parte San Agustín presenta el sacerdote en acción, impulsado por la fuerza suprema de la caridad: *"El sacerdocio de los ministros al servicio del pueblo de Dios"*. Una investigación acerca de la vida sacerdotal en Africa, multitud de detalles concernientes a la liturgia, a la disciplina eclesiástica, a la vida pastoral, todo esto se encuentra magistralmente resumido y sistematizado en este capítulo. Unas conclusiones sabrosas y bien pensadas resumen toda la obra. En la página 393 ss., el autor propone un elenco de cuestiones, susceptibles de controversia y de investigación ulterior.

Un libro rigurosamente científico y apostólico, donde se barajan las principales cuestiones que torturan hoy a los sacerdotes. Puede ser fuente de consulta, arsenal de ideas para todos cuantos escriban sobre el sacerdocio. Varios índices prestigian la obra, además de la impresión impecable desde el punto de vista de la claridad y de la estética. Para comprender y amar más el ideal sacerdotal ayuda grandemente el familiarizarse con los escritos de los obispos del siglo IV y V quienes vivieron su vocación en toda su intensidad y amplitud.

Carlos de Villapadierna.

Heimo DOLCH, *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemässen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme.* Freiburg im B., Herder, 1954, 25 x 14'50, XII-240 pp., 11'80 DM.

La física determinista formulaba el principio de causalidad en estos términos: «Toda causa debe necesariamente producir su efecto».

El filósofo o teólogo escolástico, en cambio: «Todo ser que no existe en virtud de su propia esencia, si de hecho existe, es necesariamente causado por otro ser».

El físico indeterminista, por su parte, niega validez estricta a tal principio; filósofos y teólogos la afirman. Y todos con fundamento. ¿Contradicción? ¡No! Porque ese fundamento es diferente: el físico toma el principio de causalidad por la causa *formal* y, últimamente, por la legalidad..., mientras el teólogo habla sobre todo de la causalidad *eficiente*. Para comprender actitudes tan dispares, precisa situarlas históricamente, verlas en su perspectiva propia. Esa retrospección no se ha de limitar a comparar las dos corrientes paralelas o sus resultados, sino que debe tratar de introducirse en el «taller mismo del pensamiento» y sorprender allí la intención original (Ur-intention) del pensador. Tal es la panorámica que adopta DOLCH, problemática puramente pretérita, de pasado concluso (die Vergangenheit als Vergangenheit).

El método retrospectivo de la reflexión histórica sería, según el autor, el mejor camino para llegar al diálogo entre la física moderna y la teología o filosofía escolástica, entre los fundadores de la primera (Descartes, Bacón, Newton) con su concepción formalista y los teólogos, personificados por Sto. Tomás, con su interpretación eficientista.

DOLCH considera la Edad Moderna, más que como un proceso de secularización creciente de todos los valores, como la magna empresa de su perspectivización. El perspectivismo sería la característica de esa época, en Arte como en Ideas. De ahí sus preferencias por el método histórico-reflexivo.

A dos secciones generales puede reducirse su densa investigación: en la primera y positiva expone la teoría de Sto. Tomás (causa = principio de causalidad metafísica) y seguidamente las opiniones de Descartes (causa = *ratio*), Bacón (causa = forma), Newton (causa = ley) y de los físicos posteriores (causa = relaciones o dependencias funcionales). A los pensadores enumerados se ciñe su estudio, que no puede, por lo tanto, decirse exhaustivo, aunque en aquéllos estén ya virtualmente las dos directrices del pensamiento causal físico-filosófico posterior.

En la parte crítica intenta comparar y armonizar las dos concepciones, pronunciándose en favor de la visión ontológica de Sto. Tomás por más profunda y realista, tildando a los físicos de haber secularizado el sentido auténtico del principio de causalidad.

Esta importante obra de DOLCH, aunque acusa siempre madurez y conocimiento penetrante de los autores, no desmiente en el fondo sus orígenes y carácter de «Habilitationsschrift». A eso tal vez deban atribuirse sus frecuentes repeticiones, recapitulaciones, oscuridad y otras limitaciones propios de trabajos de su índole.

No obstante, en conjunto es una obra lograda, y su lectura será de extraordinaria utilidad para cuantos se interesen por estos problemas, ya provengan del campo de las ciencias, ya de la filosofía o de la teología.

P. Torralba.

Bernhard HAERING, CSSR., *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares.* Trad. de la 5 edic. alemana por J. de la Cruz Salazar, Barcelona, Herder, 1960. 2 vols., 888 y 672 pp.

Estos dos volúmenes del P. Häring marcan un hito decisivo en la historia de la teología moral y de su enseñanza. Es curioso constatar que haya sido un hijo de San Alfonso de Ligorio, figura preclara en la historia de la moral, el que se haya embarcado con decisión y entusiasmo por unas rutas nuevas, que han de marcar una impronta imborrable en la futura presentación de la teología moral. Con todo, sin dejarse llevar de fáciles exageraciones, debemos decir en honor a la verdad que, por lo que a originalidad se refiere, Häring encontró ya el camino abierto y trazado por otras figuras relevantes que le precedieron. Conocidas son las polémicas e inquietudes en torno a la teología moral de estos últimos años. La teología moral, en su presentación acostumbrada, ha sido objeto, a veces, de críticas acerbas. Se le han reprochado sus métodos y estancamiento, su carácter negativo, jurídico, ayuno de espíritu evangélico y ascético. Se ha llegado a emplear la palabra «trasnochados» para calificar ciertos manuales de moral casuística, que nos han venido dando la pauta desde hace siglos. Como contrapartida, y buscando una mayor adaptación a las exigencias de los tiempos, han venido apareciendo nuevas tendencias en teología moral. Se ha venido propugnando una moral kerigmática, fundada en la gracia, orientada socialmente, según el ejemplo vivo que nos dejó el Señor en el evangelio. El libro del P. Häring se mueve en esta misma corriente, y puede considerarse como un fruto ya maduro y logrado. Nada pues de extrañar que esté marcadamente influenciado por sus antecesores, y les sea manifiestamente deudor. Bástenos citar a los alemanes Sailer, Hirscher, Schilling y sobre todo al gran Tillman, autor del *cristocentrismo* en moral, en su monumental obra *"Handbuch der Katholischer Sittenlehre"*.

El pensamiento central es que todos los problemas morales que afronta la existencia cristiana encuentran solución en la *Ley de Cristo*, que es sobre todo la caridad. La idea de Cristo y de la caridad son pues la savia que recorre toda la estructura de la moral de Häring. Dentro de este clima concibe la moral como un diálogo divino-humano, enfrentando de una parte la Ley de Cristo y de otra la libertad humana. Con estas premisas se comprende que al tratar de organizar el inmenso material de la moral deban introducirse novedades. Con todo no rompe radicalmente con el esquema tradicional de los antiguos y clásicos manuales; Häring ha querido más bien bien renovarlos desde su interior.

La obra ha sido publicada por primera vez en alemán en 1954, en un solo y voluminoso tomo, eso sí, primorosamente presentado. En 1956 salía ya la tercera edición. Basta este dato para esclarecer el interés y éxito que dentro del ámbito germano despertó la nueva moral. La edición española está publicada en dos volúmenes, bastante desiguales. Comprende el primero la moral general y la parte primera de la moral especial, y el segundo la parte segunda de la misma.

Lo que se ha venido llamando «Moral general» la presenta el autor como la respuesta de una llamada, a una vocación. Lo propio de la vida cristiana consiste en encontrarse con un Dios que muestra al hombre los planes de su amor y de su salvación, y decidirse en esta coyuntura. Frente a Cristo, donde el cristiano encuentra conjuntamente a Dios y al amor, no cabe la neutralidad, ya que el encuentro con Cristo compromete toda nuestra responsabilidad. Dentro de este

esquema se estudia sucesivamente el sujeto de este encuentro, el hombre; la llamada divina a través de las leyes divinas y humanas; la respuesta negativa del hombre, el pecado; y la respuesta positiva mediante la conversión y crecimiento sucesivo en la conformidad con Cristo por medio de las virtudes.

El estudio de las distintas formas de conformidad del hombre con Cristo, en las diversas situaciones y aspectos de la existencia humana, es lo que constituye la moral especial. El autor analiza el primer término la vida en comunión con Dios, tratando de las virtudes teologales y de su influjo decisivo sobre los sentimientos, las palabras y acciones de los hombres. A continuación pasa a estudiar la comunidad de los que han sido santificados en Cristo, poniendo de relieve el objeto de su misión sublime que es «dar gloria a Dios en Cristo, por Cristo y con Cristo», lo que constituye el ámbito de la virtud de la religión. Quizás sea en la explicación de esta virtud donde Häring manifiesta características más propias y originales, al analizarlas en su más diversas manifestaciones, desde el punto de vista de la liturgia, los sacramentos, los votos, etc. El autor introduce, pues, dentro de este tratado el estudio de los sacramentos, pero meramente desde el punto de vista teológico; prescinde por completo del aspecto jurídico. Y los considera como un encuentro efectivo con Cristo, como una inserción en la Iglesia, más que como «medios» de santificación.

En la segunda parte de la moral especial, segundo volumen de la traducción española, se estudia al hombre en sus relaciones con las criaturas, bajo el siguiente epigrafe: *"La responsabilidad humana bajo el signo del amor"*. Trata, en primer lugar, el autor de demostrar la intima relación que existe entre los dos grandes mandamientos («el segundo es semejante al primero»), de amor a Dios y al prójimo, de forma que las virtudes teologales y la religión colocan al cristiano en una dimensión totalmente nueva respecto del prójimo. A continuación proyecta el autor esta caridad fraterna, activa y operante, a los distintos campos de la vida humana. Comprende pues esta segunda parte los mandamientos de la segunda parte del decálogo, pero enfocados siempre por la luz de la caridad. Resume el autor los distintos campos de la vida humana, hablando de la práctica del amor dentro de la comunidad (familia y estado), de la vida corporal y la salud, del matrimonio y la virginidad, de los bienes materiales al amparo de la justicia, y finalmente de la verdad y el honor, también bajo el signo del amor.

Este breve resumen puede dar por si solo una idea de la magnitud e importancia de esta obra de Häring, y de las muchas novedades que encierra. Una empresa de tal envergadura era demasiado arriesgada para que se pudiera conseguir sin defectos, que puestos a buscarlos ciertamente encontraríamos. La parte sacramentaria por ejemplo queda excesivamente reducida y compendiada, el orden y acoplamiento de las materias resulta a veces un tanto caprichoso englobando en un apartado cuestiones a veces demasiado dispares; ciertas cuestiones quedan poco desarrolladas, apenas esbozadas, lo que dificultaría la utilización del libro para texto; el autor, por ejemplo, se detiene demasiado poco en los problemas de las estructuras institucionales, tan importantes en nuestra vida dado el ritmo evolutivo de la sociedad, etc. En fin, que en casi 1.400 páginas nada tiene de extraño que se encuentren defectos y puntos de vista que susciten polémica. Pero ello no quita mérito a la obra que en conjunto es magnífica, y sin duda *excepcional*. En la rica y variada perspectiva del hombre en Cristo el autor descubre horizontes nuevos, que se echaban de menos en los clásicos manuales de moral, demasiado

negativos e imbuidos de espíritu jurídico. Leyendo a Häring se experimenta la apetecida sensación de que la moral es vida, y vida en constante crecimiento, desde el límite de lo estrictamente impuesto por la ley, hasta las más altas cimas de la perfección.

La obra constituye en conjunto una vasta enciclopedia para el ejercicio del ministerio sacerdotal; y en ella puede encontrar solución a sus problemas el hombre moderno. No en vano subtitula el autor la obra «Moral para sacerdotes y seglares». Aparte de esa unción espiritual, evangélica y cristiana que se respira en cada página, y que convierte el libro en un manual de formación integral y hasta de meditación y lectura espiritual, hemos de destacar el cuidado del autor en utilizar las aportaciones de la psicología y de autores extraños. Cada cuestión va seguida de una selecta bibliografía, que el traductor español ha procurado aumentar, añadiendo bibliografía española, un tanto olvidada por el autor.

Quizás la traducción, sin ser mala, pierda algo de esa precisión y hondura del original alemán, aún reconociendo que no es fácil traducir al español la lengua y mentalidad de un libro alemán. No nos agrada demasiado la edición en dos volúmenes, que resultan demasiado desiguales. Probablemente resultaría mejor en uno sólo, o en tres como la edición francesa. Por lo demás la presentación es esmeradísima, digna de una editorial como Herder.

La Ley de Cristo es una obra de primera calidad *científica*, por la originalidad y hondura en que son enfocados los problemas fundamentales de la moral cristiana. Pero, sin perder categoría científica, la orientación «Kerigmática» que el Autor ha impreso a la exposición hacen que la obra sea indispensable para el predicador, para el sacerdote dedicado a la cura de almas y para todo cristiano culto.

V. de Soto.

Romano Guardini, *La Madre del Señor*. Trad. españ. de J. M.ª Valverde. Madrid, Edic. Guadarrama, 1960, 19 x 12 cm., 108 pp.

El prolífero ensayista-teólogo Guardini nos ofrece aquí un haz de reflexiones sobre el misterio de María en su vida terrenal. Por tanto no quiere llegarse a las alturas de una Mariología científica. Es un «esbozo para una vida de María» (p. 16). Más tarde aclara que se trata de un «ensayo y aún menos... esbozo para un ensayo». Con tantas salvedades le resulta difícil al recensor colocar esta obra de Guardini en cualquier género literario conocido... Debe tener en cuenta el lector que Guardini no sale ni quiere salir de la Biblia para estudiar a María. Queda sin utilizar la otra fuente de revelación y de conocimiento del misterio de María: la Tradición, que, precisamente en este caso, es incomparablemente más rica y completa.

En su ensayo meramente *bíblico* sobre María, logra Guardini algunos atisbos interesantes. Por ejm. la presentación de la vida interior de María encuadrada en la piedad viejotestamentaria; pero tal vez exagera Guardini. No admite en María un «voto» de virginidad previo a la anunciación. El hecho es discutible; pero las las razones de Guardini en contra sorprenden por su inconsistencia. Un tema muy constante en el libro es el de la afirmación de que María, antes de Pentecostés, no llegó a conocer la filiación divina de su Hijo en sentido pleno (pp. 65-66), Jesús y su actividad mesiánica era incomprensible para ella (p. 67). El convivir con tal

Ser hubiera sido superior a sus fuerzas, piensa el Autor. Saber que su Hijo era Dios en el sentido riguroso de la palabra, le hubiera puesto a María en una «situación insoportable» (p. 78). Como consecuencia, María hubo de esperar hasta Pentecostés para conocer su propio misterio en plena luz: su maternidad *divina* y su maternidad espiritual sobre la Iglesia. Las razones con que Guardini mantiene su «sugerencia» no pretenden tener categoría científica, ya que están emitidas en un libro que no quiere ser más que un "*esbozo para un ensayo*". Unicamente así, como ideas que se quieren «airear» ante el público, pueden circular. Guardini está con el otro oido atento al adversario. Le impulsa el secreto afán de «apaciguar protestantes». El lector español que no tiene las preocupaciones ni vive en el ambiente pluriconfesional del Autor debe desestimar este capitulo de la obra y esta forma de entender las relaciones de María con su Hijo divino. Al final del libro aparecen reflexiones atinadas sobre la muerte y glorificación de María en relación con las postrimerias del hombre y el misterio de nuestra redención. Los editores españoles, creemos, podrían haber prologado la obrita de Guardini, para poner al tanto al lector español medio, de las ideas aprovechables y de las otras, las que no ofrecen interés o resultan ya superadas en nuestro ambiente.

Alejandro de Villalmonte.

Pietro Parente, *La psicologia de Cristo*. Trad. españ. de J. Blasquez. Barcelona, Herder, 1961, 11 x 18 cm., 66 pp.

Los problemas en torno a la «psicología humana de Cristo» preocupan actualmente a los teólogos tal vez más que ningún otro problema de la Cristología. Se ven comprometidos aquí todos los grandes sistemas teológicos sobre el misterio de la unión hipostática y, en el plano de las consecuencias, la vida y la espiritualidad cristiana toda entera son afectadas por la solución que se adopte en el problema de las relaciones entre la Humanidad de Cristo y la persona del Verbo. *Mons. Parente* es uno de los protagonistas de estas discusiones, por lo cual se encuentra bien preparado para darnos un informe sobre las mismas, tal como lo hace en este libro. Comienza la exposición observando la orientación de los antiguos teólogos hacia los problemas metafisicos que plantea el misterio; mientras que los modernos se fijan más en el aspecto psicológico. No se excluyen metafísica y psicologia: deben completarse. En un segundo cap. describe la historia de las controversias actuales sobre la psicología humana de Cristo. Finalmente, enjuicia los diversos intentos de solución, para terminar exponiendo la solución que personalmente cree más aceptable. El resumen es claro y bien ordenado; tal vez demasiado sucinto para los que no estaban ya informados. Evita Parente todo afán polémico y hace bien. Sin embargo, creemos que va demasiado lejos al presentar la opinión contraria como menos favorecida por el Magisterio de la Iglesia, o como si la Iglesia la mirase con «desconfianza» (p. 59). Es desacertado y excesivo el querer comprometer al Magisterio oficial en defensa de la opinión de Parente. Cuya «teoria» muchos teólogos pueden perfectamente —en su sentir personal— calificar como «falsa».

La bibliografia al final de la obra —relativamente abundante, seleccionada y ordenada— es un acierto y poderosa ayuda para el lector que desee profundizar los temas tratados. La obrita pertenece a la nueva colección "*Pequeña biblioteca*

Herder", en la que la ed. Herder va a ofrecer en obritas económicas, bien presentadas y manejables, los problemas más actuales y selectos del pensamiento teológico y de la cultura cristiana en general.

A. de Villalmonte.

ETIENNE GILSON, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo* XIV. Versión de la segunda edición francesa por Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid, Edit. Gredos, 1958. Dos tomos, 469 y 501 pp.

La *Biblioteca Hispánica de Filosofía*, que con tanto acierto dirige González Alvarez, ha puesto a disposición del lector español esta obra ya clásica del gran embajador de la Edad Media que es E. Gilson. Como digo, el libro apenas necesita presentación, por tratarse de algo tan conocido de todo aquél que se interese por el pensamiento filosófico cristiano. A mi juicio uno de los valores que más destacan en esta obra es su carácter panorámico en gran estilo, que requiere un dominio magistral de la materia y una extraordinaria capacidad de síntesis. En la historia de la cultura no conozco hecho que pueda parangonarse con el del encuentro del cristianismo con el pensamiento pagano. Al principio se trataba de algo tan elemental como la necesidad que sintieron los cristianos cultos de utilizar términos filosóficos, tomados de los pensadores griegos, para expresar conceptualmente su fe. Con ello el cristianismo se lanzaba a una aventura imprescindible y peligrosa, aventura que comenzó ya el siglo segundo de nuestra era y que perdurará mientras existan en el mundo cristianismo y culturas humanas. Desde los comienzos aparecen las dos posturas que, con diversos matices, se dejan sentir a través de toda la historia del cristianismo: desde el temor y la repulsa del pensamiento propiamente filosófico hasta la aceptación como un camino que nos lleva a Dios. En el fondo no es otro el problema actual del humanismo cristiano. Encontramos ya en los apologistas esa polaridad frente al pensamiento pagano. En la época patrística, mientras los Padres utilizan la filosofía para definir el dogma, los herejes utilizan la fe cristiana para nutrir su filosofía. En la primera escolástica nos sale al paso de nuevo la oposición entre un avanzado racionalismo y un fideismo que se desentiende de la filosofía. Ha sido el siglo XIII, el siglo de oro de la Escolástica, el que ha alcanzado la máxima armonía entre la revelación y la fe. Resulta aleccionador e impresionante ir siguiendo, siglo tras siglo, los tanteos, las aproximaciones y recelos entre revelación y filosofía, hasta llegar a la síntesis maravillosa de Santo Tomás de Aquino. Pero decir síntesis maravillosa no es decir algo definitivo. Por lo visto las síntesis humanas están llamadas a entrar en el proceso de tesis y antitesis más que a establecerse como algo concluso y no necesitado de retoque. Desde 1277 cambia el rumbo el pensamiento medieval. Como escribe Gilson con cierto libre humorismo, «tras una corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error. En espera de la separación de cuerpos, que no tardará, se procede a la separación de bienes. Cada una vuelve a tomar posesión de sus problemas y prohibe a la otra que los toque».

Sin caer en un aclecticismo, que en el fondo es despreocupación o escepticismo, el libro de Gilson nos enseña que la filosofía es progreso y que cada época trae sus preocupaciones, su peculiar problemática y la necesidad de cambiar un poco lo que le han legado las anteriores.

Otra lección estupenda que se patentiza a través de toda la obra es la fecundidad inagotable, en el campo del pensamiento filosófico, de las ideas religiosas de la Biblia acerca de Dios y del hombre sobre todo.

También queda en claro, sin posible tergiversación, que nuestro engranaje conceptual, sin ser falso necesariamente, tiene un carácter más o menos provisional, porque vivimos de una terminología que se pensó en vista de otro modo de captar la realidad y sólo los genios logran ir conformando nuevas palabras, nuevas iedas, a las realidades nuevas que han descubierto.

Igualmente quiero destacar aquí la idea esencial con que concluye el libro. «Para todo el pensamiento occidental, ignorar la Edad Media es ignorarse a sí mismo. Es poco decir que el siglo XIII está cerca de nosotros: está en nosotros, y no nos desembarazaremos de nuestra historia renegando de ella, del mismo modo que un hombre no se deshace de su vida anterior por el hecho de olvidar su pasado».

Me atrevo a lanzar una sugerencia. Leyendo el capítulo noveno, el que estudia la filosofía en el siglo XIV, uno encuentra demasiados rasgos de semejanza con lo que sucede en el pensamiento filosófico de nuestro siglo XX. Aquello fue una época de crisis que se resolvió negativamente para el pensamiento cristiano. Lo malo no fue la crisis, sino su solución. ¿No convendría que aprendiéramos la lección y que lográramos una espléndida resolución del acorde disonante que es toda crisis histórica?

El libro que reseñamos no es sólo de historia erudita; es un libro que enseña a pensar, a comprender, un libro escrito por un erudito de la filosofía que es al mismo tiempo un pensador responsable.

La traducción es limpia, realizada con la severidad que exige la obra bien hecha.

P. Sotiello.

PETER DEMPSEY, *Freud, Psicoanálisis, Catolicismo*. Pequeña Biblioteca Herder. Barcelona, 1961. 136 pp.

Una de las características del pensamiento católico de nuestros días es la de su preocupación por enfrentarse, más que en plan de polémica en el de una razonable comprensión, con los hechos culturales del momento. El psicoanálisis fue durante bastantes años mirado con total aversión, hasta que se comenzaron a publicar estudios serios acerca de la religión y el psicoanálisis y más concretamente, acerca de la posibilidad y conveniencia de aceptar las positivas aportaciones que esa corriente de psicologia había puesto en circulación. A eso responde el presente librito, que como el mismo autor nos dice, va destinado especialmente a los estudiantes católicos que cursan estudios de psicología o de medicina psicológica y que forzosamente se han de enfrentar con Freud y el psicoanálisis. El libro estudia en una primera parte la naturaleza de la psicología en general y las distintas maneras de abordar su estudio con una perspectiva única, y la actitud de Freud frente a la religión. A continuación dedica sendos capítulos a estudiar los instintos humanos, el ego y el superego, las fases del desarrollo infantil y los mecanismos psíquicos. El capítulo último es la coronación de la obra, en el sentido de que en él enfoca a la persona humana en su dimensión esencial que es la de la libertad. Nada puede hacer abdicar al hombre de su dignidad de ser libre que se autodetermina responsablemente. Libertad, autonomía y responsabilidad son los medios de que dis-

pone el hombre para responder armoniosamente a las leyes de la realidad divina y humana, de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Es un libro instructivo, de fácil comprensión y de criterio seguro.

P. Sotiello.

A. M. Henry, O. P., *Iniciación Teológica*. Trad. españ. PP. Domínicos de Caldas de Besaya Barcelona, Herder, 1957-1961. Tres vols. de 22 x 14'5 cm., y 705, 975 y 753 pp.

La obra que presentamos quiere ser y es una síntesis elemental de los problemas fundamentales de la Teología católica. No es una obra de investigación ni exposición rigurosamente científica; de tal modo que al teólogo de profesión a penas podrá decirle nada nuevo. Sin embargo, podemos clasificarla como obra de *alta vulgarización*, por la hondura y seriedad con que son propuestos los problemas. Está dirigida a los jóvenes estudiantes de Teología, a las religiosas que pueden y deben ampliar las bases de su cultura religiosa y, finalmente, a los seglares cultos que necesitan y quieren conocer mejor su religión cristiana. También, añadimos nosotros, la obra resulta interesante para el sacerdote dedicado a la cura de almas, que ya no soporta la aridez de los libros de texto y que necesita volver a reflexionar contínuamente sobre el significado más hondo de las realidades sobrenaturales que encuentra en su actividad apostólica.

Se trata de una obra hecha en colaboración de varios teólogos franceses, casi todos dominicos, bajo la dirección del P. Henry. Esta dirección única y la adhesión al orden y sistematización tomista, hacen que la *Iniciación Teológica* mantenga la unidad en medio de la variedad de autores y temas tratados.

Los aa. se propusieron expresamente seguir el orden de la *Summa* de Sto. Tomás, ya que lo consideran el más científico y ventajoso por su claridad. La gran ventaja de este orden tomista es que la teología, como en los tiempos clásicos, se nos da una visión unitaria de la Ciencia Sagrada: dogma-moral-espiritualidad. Así la Teología aparece no sólo como ciencia especulativa, sino en su carácter normativo de las acciones humanas. Fuera de esta ventaja evidente, el adoptar actualmente el orden de la *Summa* no nos parece un acierto, sino una sistematización simplemente «pasable». En el desarrollo de las diversas cuestiones los aa. mejoran y completan notablemente la exposición de Santo Tomás. Ya se sabe que la fundamentación bíblica y tradicional de los problemas es muy deficiente en la *Summa* del Angélico. Los aa. han incorporado a su síntesis lo mejor de los avances bíblicos modernos. Todos los problemas se empiezan a estudiar desde sus fundamentos bíblicos. Igualmente aparece con la debida frecuencia el aspecto histórico y la enseñanza de la tradición sobre el problema, en lo cual también la *Summa* resulta deficiente. En el enfoque del problema en sí, aun siguiendo la pauta de Santo Tomás, adopta formas bastantes actuales e interesantes para el lector moderno. Las «reflexiones y perspectivas» con que se completan casi todas las cuestiones creemos que forman una sección especialmente bien lograda: invitan a la reflexión personal y a la asimilación activa de las cuestiones; pueden ser un estimulante para seguir estudiando determinados temas; incluso sirven para orientar en el desarrollo de conferencias y cursillos de base teológica, tan en boga y tan necesarios en nuestros días. Finalmente, la *bibliografía* que acompaña al final de cada grupo de problemas

homogéneos hacen de la *Iniciación Teológica* un buen instrumento de trabajo para los estudiosos de la Teología. Los editores españoles han tenido la buena ocurrencia de completarla con obras en nuestra lengua. Aunque aquí el esfuerzo podía haber sido mayor, ya que pronto se nota la falta de buenas obras españolas (originales o traducidas) que no son mencionadas aquí. Si se temía ser prolijo, mejor hubiera sido acortar por el lado francés que no por el español, en una ed. española de la obra.

Sobre el contenido general de cada vol. a penas podremos hacer otra cosa que mencionarlo. El vol. I contiene los problemas de introducción a la Teología: problema de las Fuentes (Escritura y Trad. en sus diversos órganos). Problema de Dios Uno y Trino; la creación y gobierno del mundo.

El vol. II comprende la «moral» según el enfoque, sentido y amplitud que Santo Tomás da a esta parte de la Teología en su Summa. Los aa. se muestran entusiastas defensores del puesto que el Angélico (y ellos) da a la Moral y el enfoque de toda esta problemática. Sin embargo, tal vez aquí es donde podría el teólogo actual, poner mayores reparos a la «Inic. Teológica». Es indudable que la parte Moral logra en Santo Tomás un desarrollo sistemático y un excelente orden pedagógico superior al de sus predecesores y seguidores durante varios siglos. Con todo, el progreso actual de la Ciencia Sagrada (y sobre todo en una obra dedicada a un gran público) tal vez aconsejaría otro orden y sistematización. La ética y comportamiento del cristiano, se comprenderían con más hondura teológica, si la moral cristiana se estudiase después de hablar de Cristo y de la Iglesia, por incorporación al cual (Cristo-Iglesia) la conducta del hombre logra su orientación y sentido *cristiano*. Además de este orden en la explicación, en sí la moral debería tomar una orientación interna más bíblica, cristocéntrica y eclesial. Similar a la que nos ofrece Häring en su gran Teología Moral «La Ley de Cristo». Un enfoque de la Moral similiar a este, estaría más conforme con el progreso teológico, con la problemática y con las soluciones que busca el hombre de la segunda mitad del siglo XX. Reconocemos, con todo, que también aquí los aa. han completado y mejorado a Santo Tomás, ya que el recurso a las fuentes bíblicas y tradicionales es en ellos mucho más frecuente que en la Summa. No creemos que sea acertado el incluir el tratado de Gratia en la parte Moral. Tal vez por eso el tratado —tan interesante— resulta algo incompleto y poco sistematizado; ya que los mismos aa. se ven precisados a diluirlo y dispersarlo en otros tratados teológicos y remitir demasiado a ellos. Finalmente, señalamos que, siguiendo y por haber seguido a Santo Tomás hay tratados monográficos muy bien logrados, como el de las virtudes teológicas y las cardinales.

El vol. III estudia lo que se suele llamar Cristología, Mariología, Ecclesiología, Sacramentos, Novísimos. Dentro de la Cristología nos parece meritorio el cap. dedicado a la Vida de Jesús = Misterios de la vida del Señor, cuyo valor soteriológico —por la enseñanza y ejemplo— no suelen destacar los tratados corrientes. Lo mismo decimos sobre el cap. dedicado a la «gesta gloriosa de Jesucristo» ya que el valor soteriológico de lo que Jesús hizo después de la muerte tampoco suele ser suficientemente atendido. El enfoque general de la Mariología nos parece muy discutible: juzgamos más teológico y más conforme al sentir del pueblo cristiano el proponer una Mariología de orientación «cristocéntrica» y no radicalmente «eclesiocéntrica» como insinúa el a. del cap., Laurentin. Aunque, es obvio que ambos aspectos no se excluyen; pero María está antes en el círculo de Cristo que en el de la Iglesia, según creemos. La eclesiología = el Misterio de la Iglesia está bien

logrado: un buen resumen y una preocupación manifiesta por todos los problemas más actuales de este difícil tratado, todavía en pleno desarrollo. En el tratado sobre los Sacramentos, son de resaltar los estudios sobre los sacramentos de la iniciación: bautismo, confirmación-eucaristía, en que los aa. resumen la magnífica concepción sacramentaria del Angélico.

Cada tomo tiene excelentes índices: de materias, autores y escriturístico. Indices muy de agradecer en obra tan voluminosa. El vol. III, lleva un «léxico teológico» que, quien no sea especialista, deberá consultar y consultará con gran provecho para leer mejor el texto.

La obra merece una amplia difusión. Si en algún punto hemos manifestado una opinión personal algo distinta de la de los aa., creemos que este hecho ayudará a leer mejor esta gran obra y a reflexionar más detenidamente sobre los problemas planteados. El servicio de los traductores y editores han hecho al público español merece agradecimiento. La *Iniciación Teológica* está llamada a ayudar a muchos para que se inquieten por los problemas teológicos y los estudien a fondo. El mejor éxito que puede lograr un libro.

Alejandro de Villalmonte.

Romano Guardini, *Verdad y Orden. Homilías Universitarias.* Trad. españ. de J. M. Valverde. Madrid, edic. Guadarrama, 1960. Cuatro vols. de 19 x 11'5 cm., y 254, 174, 145, y 287 pp.

Se reunen en estos vols. los sermones que el Prof. R. Guardini ha dirigido durante varios semestres a los universitarios de Munich. La recompilación y ordenación de los mismos se debe a los edit. españoles. Dentro de su diversidad poseen cierta orientación común debida al ambiente, oyentes y temática general. Ello justifica el que aparezcan en español bajo un epígrafe común y formando una sola obra.

Los sermones del *vol. I* versan sobre temas bíblicos; las primeras narraciones del Génesis y los Salmos. Esta serie ha de ser una ayuda poderosa para hacer de la Biblia una fuente de meditación religiosa para todo cristiano instruido. Naturalmente, también fuente de predicación para el sacerdote que quiera ayudarse de este trabajo del Prof. Guardini. El *vol. II* está dedicado a algunas de las principales fiestas del ciclo litúrgico, y a la Iglesia. El *vol. III* está consagrado a temas bíblicos del Nuevo Testamento: algunas parábolas del Señor y a las ideas de Dios como Luz y Amor según aparece en la primera epist. de San Juan. El *vol. IV* está íntegramente dedicado a meditar sobre el Padrenuestro.

Creemos muy acertada la idea de los Directores de «Edic. Guadarrama» de ofrecer al público español estas conferencias del Prof. Guardini. Resultará muy interesantes para nuestros ambientes universitarios, para todos los católicos cultos y aun para los Predicadores del Santo Evangelio. Aunque la asimilación de las ideas de Guardini exige esfuerzo personal, debido al ambiente concreto en que fueron pronunciadas las homilías, a las peculiaridades del pensamiento y expresión alemana y a la idiosincresia de la «forma mentis» y del estilo de Guardini. En la trad. se ha conservado con fidelidad la fuerza y originalidad expresiva, la densidad, la forma sugerente del pensamiento y del lenguaje de Guardini.

Alejandro de Villalmonte.

Bernardino de ARMELLADA, O. F. M. Cap., *Dos teólogos franciscanos del siglo XVI (Liqueto y Rada), ante el problema del sobrenatural.* Madrid, 1959. 68 pp., 24 cm.

En estas páginas ofrece el P. Armellada un capítulo de su tesis, que abarca el estudio del problema del sobrenatural en los teólogos franciscanos de los siglos XVI y XVII. Así se dice en la introducción y asi se colige de las pp. 15-17, donde se da el índice completo de la tesis presentada por el autor en la Universidad Gregoriana.

Comencemos por notar que toda cuestión histórica responde al justo afán de reflexión sobre las realidades humanas en el mundo. Reflexión científica que sube en importancia cuando su objeto es una idea teológica tan básica como la conciencia del hombre sobre la raíz y alcance de su destino. Este trabajo de reflexión social, que el proceso ideológico del mundo nos impone también en Teología, no puede ser sino labor de equipo más o menos coordinado, en que la limitación humana de cada estudio dé un rendimiento proporcionado al esfuerzo y no caiga en divagaciones imprecisas. En este sentido se está haciendo mucho en el campo teológico, al que el P. Armellada presenta también su meritoria y definitiva contribución.

Es sumamente interesante el perfil ideológico del tema del sobrenatural en dos teólogos representativos de la escuela franciscana al principio y al fin del siglo XVI: Francisco Liqueto de Brescia y Juan de Rada. Se constata la continuidad persistente en la explicación del problema por los dos autores, precisamente en un tiempo en que se verifica, sobre todo con el Cardenal Cayetano, un cambio profundo de postura respecto del problema del sobrenatural. Los teólogos se alarman ante la afirmación de una potencia o apetito natural de lo sobrenatural, que haría de la visión y amor inmediato de Dios una exigencia de la naturaleza humana, suprimiendo así su gratitud específica.

¿Por qué en la escuela escotista no se nota esta alarma? La conclusión, modestamente expresada por el autor (p. 67), creemos que tiene una importancia decisiva: No es aferramiento inerte a frases repetidas tradicionalmente. Es que la dificultad que ha ido abriendo la brecha de la confusión en las demás escuelas, no tiene nada que ver con la importación y solución franciscana del problema: La razón de sobrenaturalidad, de improporción, no se busca en la relación entre sujeto perfeccionado y perfección —que siempre será proporcionada so pena de enturbiarse el concepto de perfección auténtica—, sino en la condición del principio agente que perfecciona. Esta concepción, que tiene su raíz en la idea de Dios como *objeto voluntario*, se entiende de modo pésimo si únicamente se le atribuye una sobrenaturalidad extrínseca. Es cuestión de respectos en la realidad única: Dios es objeto perfectivo de la creatura intelectual y lo es liberalmente. Sólo lo puede ser *liberalmente*, porque el bache infinito que separa a las creaturas de perfecciones divinas que pueden absolutamente hacerse perfección del ser intelectual, sólo se salva por una decisión amorosa de Dios, en modo alguno exigida por la creatura.

En esta dirección se mueve el estudio meritísimo del P. Bernardino de Armellada, que es fruto de un paciente trabajo y de un fino análisis teológico. Esta primera manifestación de su preocupación científica por el problema del sobrenatural en la escuela franciscana abre nuestro apetito intelectual por ver pronto publicadas todas sus investigaciones.

P. Santiago de La Coruña.

H. J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish religious History*. Trad. inglesa de la primera edic. alemana, por Harold Knight. Londres, Butterworth Press, 1961. 303 pp. 20 x 15 cm.

La obra que presentamos —*Pablo: La teología del apóstol a la luz de la historia de la religión judía*— apareció originariamente en alemán en 1959. La pronta traducción al inglés ya nos indica algo sobre el valor objetivo del libro. El autor es uno de los científicos judíos más destacados en la historia de las religiones. Su especialidad son las corrientes religioso-judías de los siglos 1 y 2 de nuestra era. En su haber cuenta ya con numerosas publicaciones, que le han grangeado merecido renombre: Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Auf Frühchristlicher Zeit, etc. Desde hace más de veinte años venía el autor trabajando sobre la figura de San Pablo. Sus conocimientos del mundo judío de la época, le permitían una mejor comprensión del gran Apóstol.

El autor comienza reconociendo la carencia de estudios comprehensivos sobre San Pablo en los últimos años. Su punto de partida es el de un historiador de las religiones y, al mismo tiempo, el de un defensor del judaismo. Este último es el rasgo que más se acentúa a lo largo de toda la obra. La imparcialidad del investigador sereno queda casi aminarada por el deseo de justificar el punto de vista judío contra San Pablo.

El libro consta de siete densos capítulos. En el primero se examinan los diversos métodos y formas con que ha sido estudiada la figura de San Pablo: la interpretación helenística, la interpretación judío-helenística, la interpretación judío-palestinense, la interpretación escatológica. Y dentro de todas estas interpretaciones se indican las múltiples variantes que reviste cada una. El cuadro resulta en extremo interesante, y es una preparación buena para adentrarse en el estudio del Apóstol. Echamos de menos algo sobre la interpretación que podríamos llamar «cristiana», es decir, que intenta comprender a San Pablo, sobre todo, a partir de Cristo y su doctrina en el seno de la comunidad cristiana primitiva. Es la interpretación tradicional y, en cuanto a su substancia, la que mejor explica el pensamiento y la personalidad de San Pablo.

El autor ve en Pablo a un judío de la diáspora, influenciado, por un lado, por las religiones helenísticas de los misterios y, por otro, por las corrientes exegéticas rabínicas y por la escatología judía palestinense. Lo que nos dice sobre la forma de pensar en San Pablo es bastante pertinente. El segundo capítulo trata de la posición de Pablo dentro del cristianismo primitivo. Aborda, en un primer término, el problema de las fuentes. Reconoce un valor relativo al libro de los Hechos: más como fuente para conocer la actividad de San Pablo que como fuente para penetrar en su pensamiento teológico, dado que los discursos paulinos del libro son construcciones del autor. En cuanto a las cartas, admite como auténticamente paulinas únicamente siete (Rom. 1-2; Cor.; Gal.; Fil.; 1 Tes.; Filemón), escritas entre el 49 y el 63. Las fuentes extrabíblicas son vagas y de poco valor... A continuación, trata del significado del encuentro de Damasco, del influjo del Cristo terrestre y del Cristo resucitado en la teología del Apóstol, de la relación de la teología de Pablo con la teología de la primitiva comunidad cristiana. En cuanto a este último punto, el autor cree del todo improbable la existencia de una comunidad helenística (Bultmann) intermediaria entre Pablo y la comunidad cristiana de Jerusalén. Más bien se debe considerar a San Pablo como el fundador de esa

comunidad helenística. Pablo habría dado una interpretación helenística a muchas ideas del cristianismo palestinense. Por lo que se refiere a la célebre oposición Pablo-Pedro, el autor la juzga como una excesiva simplificación histórica de Baur y su escuela. De especial interés y originalidad son las páginas consagradas a Pablo y a los judaizantes.

El tercer capítulo se ocupa de la doctrina escatológica de San Pablo. Comienza dándonos un resumen interesante de la escatología judía tradicional; después presenta a Pablo como intérprete de esta doctrina a la luz de su situación posmesiánica. Estudia también el sentido escatológico de los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía, y el problema del retraso de la parusía. Los capítulos cuarto y quinto tratan de dos temas muy delicados: la soteriología y cristología y la interpretación paulina de la ley. Es sobre todo aquí donde los prejuicios judíos del autor le impiden comprender rectamente la doctrina del Apóstol. Esta parte es la más deficiente del libro. Según el autor, la divinidad de Cristo, tal como la presenta San Pablo, se debería a influjos de las religiones helenísticas de los misterios. La interpretación paulina de la ley sería una falsa interpretación, distinta de la que daban los judíos palestinenses de la época que, en opinión de Schoeps, sería la única válida. Nosotros creemos más bien que es Schoeps el que no ha llegado a comprender la posición de Pablo en esta materia tan delicada. Pablo estudia la ley en su relación con la salvación de Dios. ¿Qué puede la ley en orden a dar al hombre la salvación? La interpretación que propone Schoeps no invalida los argumentos de San Pablo.

El capítulo sexto examina la interpretación paulina de la historia de la salvación y comprende los siguientes temas: Pablo como misionero judío, la esperanza universalista judía y el problema de las misiones entre los paganos, la visión paulina de la historia y su exégesis tipológica, el destino del pueblo judío en Rom. 9-11, etc. El libro se cierra —capítulo séptimo— con una especie de valoración de la figura de San Pablo dentro del campo de la historia de las religiones. El autor pone de relieve la transcendencia del judaísmo, acentúa lo que él cree equívocos paulinos, de tal manera que se atreve a llamar a Pablo «el teólogo de las falsas interpretaciones». Bosqueja, finalmente, la historia de las interpretaciones que se han dado al pensamiento del Apóstol, historia en extremo deficiente y simplista. Según el autor, sería únicamente Marción el verdadero intérprete de San Pablo. Lutero se habría acercado bastante...

Este breve esquema del libro muestra la riqueza e importancia de la obra. Schoeps ha sabido elaborar un estudio muy personal e interesante. Muchas de sus conclusiones, las más importantes tal vez, no serán aceptadas por la mayor parte de los estudiosos cristianos. Esto no obstante, Schoeps ha hecho una obra en extremo útil y provechosa. El lado judío de los problemas queda bastante bien esclarecido. Tal vez la deficiencia más notable sea ésta: Schoeps no se esfuerza en vincular el pensamiento de Pablo al pensamiento cristiano primitivo, no interpreta a Pablo desde Cristo. A esto se deben añadir los prejuicios judíos que le han impedido ver claro en muchos problemas. La obra de Schoeps puede ser provechosa para todos los especialistas de los estudios paulinos y del cristianismo primitivo. Una visión personal y completa de San Pablo es siempre difícil y Schoeps la ha conseguido. Esto claro, está, no quiere decir que haya acertado en todo.

Santos de Carrea.

LIBROS RECIBIDOS

APOLINAIRE DE SAINT RENAN, *Miettes franciscaines*. Blois, Ed. Notre Dame de la Trinité, 1961. 303 pp.

ARNOLD, FR. X., *Al servicio de la fe*. Buenos Aires, Herder, 1960. 82 pp., 36 ptas.

BAUDRY, León, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*. Paris, Lethielleux, 1958, 14 x 21. 300 pp., 2.000 fr.

BERNARDINO DE ARMELLADA, *Dos teólogos franciscanos del siglo XVI (Liqueto y Rada) ante el problema del sobrenatural*. Madrid, 1959. 68 pp.

BILCHLMAIR, G., *El cristiano auténtico*. Barcelona, Herder, 1961, 11'4 x 17'8. 130 pp., 38 ptas.

BLINZLER, S., *El proceso de Jesús*. Barcelona, Edit. Liturgia Española, 1959. 19 x 12'5. 392 pp.

BONNEFOY, J. F., *El primado de Cristo*. Barcelona, Herder, 1961 (P. B. H., 3), 11 x 18. 160 pp., 25 ptas.

CHAUVIN, R., *Dieu des savants, Dieu de l'experience*. Tours, ed. Mame, 1958, 12 x 18. 263 pp., 8'50 NF.

CHAUCHARD, P., *Biologie et Morale*. Tours, ed. Mame, 1959, 18 x 21'5. 243 pp., 8'75 NF.

DIEPEN, H. M., *La théologie de l'Emmanuel*. Bruges, Desclée et Cie.

DRINKWATER, F. H., *Historietas Catequísticas*. Barcelona, Herder, 14 x 20. 608 pp.

ELLARD, Gerald, *La Liturgie en Marche*. Paris, Ed. Maison Mame (6, rue Madame VIe), 1961, 13 x 19'5. 529 pp., 28'90 NF.

FIRKEL, E., *Destin de la femme*. Paris. ed. Maison Mame.

FRITZ, A., *Cohetes y satélites artificiales*. Madrid, ed. Morata, 1960, 17 x 24. 28 láminas, 150 ptas.

GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid, ed. Gredos, 13 x 20. 469-501 pp.

GUENNOU, J., *La costurera mística*. Barcelona, Herder, 1961, 12'4 x 20'2. 232 pp., 65 ptas.

HEINEMANN, Fritz, *Die Philosophie in XX Jahrhundert*. Stuttgart, Klett-Verlag, 15 x 23. XII-600 pp.

HEISENBERG, *Mutamenti nelle basi della scienza*. Torino, Boringhieri, 1960, 15 x 21'5. 131 pp.

HENRY, A. M., *La Iniciación Teológica*. Barcelona, Herder. Vols. I-III, 22 x 14'5. 705-975-753 pp.

JOURDAIN DE G.-THOMAS ECCLESTON-ET SALIMBENE D'A., *Sur les routes d'Europe au XIII siecle*. Paris, Ed. Franciscaines, 1959. 232 pp.

LEEMING, *Principes de Théologie sacramentaire*. Paris, ed. Maison Mame.

LINDSAY, R. B. ET MARGENAU, *Foundations of Phisics*. Nueva York, Dover Publications., Inc., 1957, 13'5 x 21'5. XI-542 pp.

MALTHA, A. H., *Die Neue Theologie*. Munich, Manz-Verlag, 1960, 13 x 21'5. 266 pp.
MARC A., *L'être et l'esprit*. Paris-Louvain, Desclée et Cie., 1958, 15 x 23. 195 pp.
MARIE-ABDON DE RIVESALTES, *Richesses inexploitées Lecture sur la Messe*. Blois, ed. Notre Dame de la Trinité, 1961, 14 x 25. 292 pp.
MASSERON, A.-HABIG, M., *The franciscans. St. Francis of Assisi and His Three Orders*. Chicago, Franciscan Herald Press, 1959. 518 pp.
METODIO DA NEMBRO, *Teologia e Missioni in san Lorenzo da Brindisi*. Romae, Istituto Storico, OFMCAP.
MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y Cristianismo*. IV: *La esperanza en Dios nuestro Padre*. Madrid, ed. Gredos, 1960, 14 x 20. 662 pp.
MONTERO MONTANER, F., *Parménides*. Madrid, ed. Gredos, 1961.
PEIERLS, R. E., *Le leggi della Natura*. Torino, Boringhieri, 1960, 16 x 22. 348 pp.
PINTARD, J., *Le sacerdoce selon saint Augustin*. Paris, ed. Mame, 1960, 20 x 13. 423 pp.
RUNES, Dagobert D., *Pictoral History of Philosophie*. New York, Philosophical Library, 1959, 21'5 x 23'5. 406 pp.
SAINT DIDIER, PH. DE, *La vie religieuse*. Blois, ed. Notre Dame de la Trinité, 1960, 21 x 14'5. 227 pp.
SCHNEPP ET SCHNEPP, *Por el matrimonio hacia Dios*. Madrid, ed. Morata, 1960, 22 x 14. 275 pp.
SCHOEPS, H. J., *Paul. The Theology of the Apostle in the Ligth of the Jewish religious History*. Londres, Lutterworth Press, 1961, 20 x 15. 303 pp.
SCHUETZ, L., *Thomas-Lexicon*. Stuttgart, Fr. Frommans-Verlag, 12'5 x 20. X-889 pp.
SHEED, F. J., *Teologia y Sensatez*. Barcelona, Herder, 1961. 14'4 x 22'2. 424 pp.
STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Adeodato Turchi. Uomo-Oratore-Vescovo*. Romae, Istituto Storico, OFMCAP, 1961, 17'5 x 25'5. XL-496 pp., 10 grab.
SVOBODA, K., *La estética de san Agustín y sus fuentes*. Madrid, edit. Augustinus, 1958, 13 x 20. 350 pp.
WETTER, S. A., *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion*. Hamburg, Rowohl Taschenbuch-Verlag, 1958, 11'5 x 19. 195 pp., 2'80 DM.
XXX, *Il Mondo nelle prospective cosmologica, assiologica, religiosa*. Brescia, Morcelliana, 1960, 17 x 25. 406 pp.
XXX, *San Lorenzo da Brindisi Dottore de la Chiesa*, Génova, Curia Provinciale OFMCAP., 1959. 115 pp.
XXX, *Sancta Veronica Giuliani. Vitae spiritualis Magistra et exemplar*. Romae, Istituto Storico OFMCAP., 1961, 17'5 x 25'5. IV-376 pp., 8 grab.
XXX, *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*. Bruges, Desclée et Cie., 1960, 14 x 21. 215 pp.

INDICES DEL VOL. 8
1961

Estudios

Información y Orientaciones

CRONICAS CULTURALES:

Bibliografia

Páginas

Primer Congreso Internacional de Psicología de la Escritura

Los días 8, 9 y 10 de diciembre de 1961, tendrá lugar en Milán el primer Congreso internacional de psicología de la escritura, para conmemorar el 25° aniversario de la iniciación de dichos estudios con carácter psicológico.

Los temas de las relaciones y comunicaciones son los siguientes:

— Psicología de la escritura y psiquiatría.
— Psicología de la escritura y psicología experimental.
— La psicología de la escritura y los problemas de la familia y de la escuela.
— La psicología de la escritura y la selección de los trabajadores de las empresas.
— Contribuciones de la psicología de la escritura a la teología.
— La psicología de la escritura en el campo criminológico.
— Pericias gráficas de falsificaciones, cartas anónimas y semejantes sobre base psicológica.
— Aplicaciones diferentes.

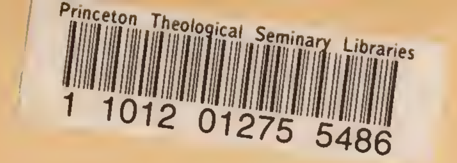
Intervendrán en el Congreso con relaciones y comunicaciones no solo psicólogos de la escritura, alumnos y exalumnos del «Curso de especialización en psicología de la escritura», sino también otros psicólogos y psiquíatras y todos los que se dedican a estudios similares. Se preeven relaciones y comunicaciones en colaboración entre psicólogos experimentales y psiquíatras, por una parte, y psicólogos de la escritura por otra.

Antes del Congreso y en parte después, el «Istituto di Indaginí Psicologiche» de Milán dictará un curso teórico-práctico de psicología de la escrilura, de tres meses, para los extranjeros que participen al Congreso y quieran aprovechar la estancia en Milán para perfeccionar sus estudios.

Los asistentes al Congreso pueden pedir su inscripción en la Secretaría del «Istituto di Indagini Psicologiche», entregando la cuota de 4.000 liras (6, 5 Doll.).

La cuota de inscripción para las comunicaciones es de 6.000 liras (9, 8 Doll.). Los participantes deben indicar a la Secretaría el título de la comunicación a más tardar el 30 de septiembre del 1961 y entregar el resumen antes del 31 de octubre. Las Actas del Congreso se publicarán en la «Rivista di psicologia della scrittura».

Para informaciones completas deben dirigirse a la Secretaría del «Istituto di Indagini Psicologiche», Milán, viale Corsica, 7. Italia.



Consejo de Dirección:

P. ALEJANDRO DE VILLALMONTE, *Director:* Plaza de Jesús, 2. Madrid-14.
P. MODESTO DE SANZOLES, Colegio de PP. Capuchinos. El Pardo-Madrid.
P. CARLOS DE VILLAPADIERNA, Colegio de PP. Capuchinos. León.
P. DAVID DE TORRALBA, Colegio de PP. Capuchinos. Salamanca-La Serna.
ADMINISTRACION: Colegio de PP. Capuchinos. Salamanca-La Serna.

DE VENTA EN NUESTRA ADMINISTRACION:

1.—MAURICIO DE BEGOÑA, *Visión intelectual y sacerdotal del cine* 15 ptas.
2.—JOAQUIN DE ENCINAS, *Visión cristocéntrica del hombre* .... 15 »
3.—GABRIEL DE SOTIELLO, *El perspectivismo ¿es un relativismo?*..... 15 »
4.—ALEJANDRO DE VILLALMONTE, *Temas fundamentales en la Teogía de San Lorenzo de Brindis*... .... 30 »
5.—ALEJANDRO DE VILLALMONTE, *El sacramento del Bautismo. Reflexiones teológico-kerigmáticos*....... . .. . 15 »
6.—ALEJANDRO DE VILLALMONTE, *La confirmación, sacramento del espíritu* .... 15 »
7.—GABRIEL DE SOTIELLO, *El hombre y las cosas. Algunos aspectos de la filosofía de Ortega y Gasset*........ .... 15 »
8. JOAQUIN DE ENCINAS, *Los grupos sociales y los medios de información* .... 15 »
9.—FELICIANO DE VENTOSA, *Cristianismo y culturas humanas* ...... 15 »
10.—SAN LORENZO DE BRINDIS, DOCTOR de la Iglesia. Colección de estudios sobre el nuevo dr. de la Iglésia. .... 50 »
11.—VALENTIN DE SOTO, *Sentido del pecado en una moral sin Dios* . 10 »
12.—BERNARDINO DE ARMELLADA, *Reflexiones teológicas sobre la virginidad* .... 10 »
13. PELAYO DE ZAMAYON, *La persona humana como sujeto de derecho*............ .... 10 »